

* *

الأستاذ الكبير الشيخ
محمد الفاضل ابن عاشور

الدار العربية للكتاب

تـــونس 1982

دراسة قرآنية

فلسفة القرآن وشموله

في صحيح البخاري عن طارق بن شهاب رضي الله عنه ، أنّ اليهود قالت لأمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رضي الله عنه : إنكم تقرؤون آية لو نزلت فينا لاتّخذناها عيدا . يعنون قوله تعالى : « اليومَ أكْمَلْتُ لكم دِينَكُم وأتْمَمْتُ عليكم نِعمَتِي ورَضِيتُ لكمُ الإسلامَ دِينًا » .

والحقّ ان الذي يعتبر في معنى هذا الحديث ليحقّ له أن يتساءل : لو كانت أمّة من الأمم لها مثل ما لنا من هذا الكتاب المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو القرآن العظيم ، ماذا يكون موقفنا منه ؟

وإذا كان هذا الحديث قد دلّنا على أن أمّة من المناوئين للإسلام ، الواجدين عليه ، الحاسدين لأهله على ما آتاهم الله من فضله ، قد قالوا في آية واحدة من القرآن إنّها لو نزلت فيهم لاتّخذوها عيدا ، فكيف يكون الأمر إذا نظرنا إلى القرآن العظيم بجملته ، وراعينا ما عسى أن يكون للأمم من نظر إلينا ؟ وما عسى أن يكون لنا من نظر لأنفسنا ؟ وما عسى أن يكون من نظر مقارنة بين موقفنا من كتابنا وأمجادنا المتجلية فيه ومواقف غيرنا لو نزلت فيهم آية من آياته واتّخذوها عيدا ؟

لا نظيــر ولا شبيــه

والحقّ أنّنا عندما نقارن هذه المقارنة ونلتفت هذه اللفتة إلى ما عسى أن يكون بيننا وبين غيرنا من الأمم فيما أوتينا من هذا الخير الذي لم تؤته قبل ذلك أمّة من الأمم ، ندرك حقيقة ما علينا من واجبات جسام للوفاء بما لهذا الكتاب المطهّر من الحقوق علينا حتّى نتساءل تساؤلا ثانيا : ما هو موقفنا من القرآن العظيم طيلة هذه الأربعة عشر قرنا التي لم يزل القرآن العظيم قائما فيها بأنواره المشعّة من بين أيدينا وعن أيماننا وعن شمائلنا ؟

فإنّنا عندما ننظر إلى القرآن العظيم باعتبار منزلته منّا ، ومنزلته من الكتب الأخرى ، ومنزلته بالمقارنة بين ما أوتيت الأمم الأخرى من الكتب وما أوتينا نحن من القرآن العظيم ، يتبيّن لنا أن هذا القرآن الذي نتساءل عن موقفنا منه إنّما هو كلمة الله القائمة فيما بيننا ومعجزته الدّائمة على مرّ القرون .

مقــارنــة

وهذا المعنى الذي امتاز به القرآن العظيم ، وهو أنّه كلمة الله القائمة ومعجزته الدّائمة ، هو أمر يجعله منفردا بذلك بين جميع ما عرفت الأمم وجميع ما وجد في العالم كلّه من الكائنات ، لأنّ القرآن بهذا الاعتبار يكون منقطع النّظير عديم الشبيه بين كلّ ما أوتيت الأمم الأخرى من بيّنات وآيات ومعجزات وكتب تشتمل على الهدى وتشتمل على الرحمة ، ولكنّها لا تبلغ مبلغ القرآن العظيم في أنّه كلمة الله الباقية ومعجزته الدّائمة .

فليس القرآن عندنا بالمنزلة التي يمكن أن يقارن فيها بمنزلة التوراة عند أهل العهد القديم ولا منزلة الإنجيل عند أهل العهد الجديد ؛ لأنّ القرآن بوصفه « كلمة الله » يشتمل على صفة تميزه على جميع الكتب السماويّة من كتب العهد القديم وكتب العهد الجديد ، فتجعله عندنا معاشر المسلمين بمنزلة ليس لها نظير في الكتب التي عند الأمم الأخرى .

وقد جرت في هذا الموضوع مقارنة في يوم قريب من أيّام عصرنا هذا ، بين رجل من المسلمين وبين حبر من أحبار النصارى فيما يتعلّق الأنقاد المأثورة التّي يجرونها على النسخ القديمة من العهد القديم ومن العهد الجديد — أعني من التوراة والإنجيل — ، فتساءل هذا الحبر من أحبار النصارى : هل يرى المسلمون حرجا في أن تجرى مثل تلك الاختبارات والنّقود على نصوص القرآن العظيم ؟ فكان من جواب المسلم أن تمثيل القرآن بهذه الكتب ، ومحاولة أن يخضع القرآن العظيم للبحوث والاختبارات التي أخضعت لها نسخ الكتب الأخرى ، أمر ليس بمستقيم ؛ لأنّ القرآن ليست منزلته عند المسلمين منزلة كتاب منسوخ ووثيقة مكتوبة ، ولكن منزلته عندهم هي منزلة « كلمة الله » ، فالقرآن بالنسبة إلى المسلمين هو بمنزلة المسيح ابن مريم عليه السّلام عند النّصارى لأنّ كلاّ منهما هو « كلمة الله » .

وإذا قلنا إن الكتب السماويّة الأخرى قد اشتملت لا محالة على الوحي ، واشتملت ، كما وصفها القرآن العظيم بنفسه ، على الهدى والرحمة ، فإنّ اشتمالها على ذلك إنّما كان بطريق الحكاية والتبليغ ، لا على معنى أنّها هي ذات الكلمة الإلهيّة التي نزل بها الوحي ؛ لذلك كان القرآن عندنا له ميزة سامية ننظر إليها فيه باعتبار أنّه « كلمة الله » .

أمّا النّاحية الأخـرى ، وهي ناحية الإعجاز ، فإنّـه من المعلوم أنّ المعجـزة مقارنـة للرّسـالة . ونحن نؤمـن بأنّ النّبـيء صلّى الله عليـه وسلّم ما كـان بدعـا من الرّسـل ، وأنّ الله تعالى قـد أوحـى إليـه كمـا أوحـى إلى نـوح والنّبيئين من بعـده ، وحينئـذ كانت المعجـزات موجودة عنـد الأمم ، وكـانـت رسالات الأنبيـاء مؤيّدة بالمعجـزات من قبـل أن تظهـر المعجـزة العظمى التّي أيّـدت الرّسـالة العـامّـة ، رسـالـة سيّــدنا محمّــد صلّى الله عليـه وسلّـم ، فـأمـر الإعجـاز إذن هـو أمـر عـام في الديانات ، ولـكن الذي يمتاز بـه القـرآن وتمتاز به الدّعوة الإسلاميّــة هو أن المعجزة التي هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي ؛ إنّـمـا جاءت في نفس كلمة الدّعوة ، وفي نفس الوحي الذي أوحي به للنّبيء صلّى الله عليـه وسلّم .

فإذا كـان للأنبيـاء الآخـرين معجـزات نؤمـن بهـا ونعلـم أنّهـا كانـت من خـوارق العـادات ، وأنّ الأنبيـاء إنّمـا أوتوها لتكـون برهانا على صدقهم في التبليغ عن الله تعالى ، فإنّنا ، من جهة أخرى ، نلاحظ أنّهـا منقرضـة وليست قائمـة الآن للعيـان ، وليسـت مشهـودة مـن الأجيال المتعاقبـة ، ولـكنّنـا نطمئنّ إليهـا ونصـدّق بهـا تصـديقنـا بالأخبـار الصّادقـة التي بلـغـت إلينـا ذلك واطمئناننـا إليهـا .

وأمّا القرآن العظيـم ، فلمّا كـان الإعجاز متمثّلا فـي ذاتـه وفـي ألفاظـه ، وكـان هـو الذي أوحي بـه ، وثبـت العجـز عـن معارضتـه فيما تحدّى بـه ، فإنّـه معجـزة ماثلـة للعيان ، ينقضي الجيل بعد الجيـل من المؤمنيـن وغير المؤمنيـن وهـذه المعجزة باقيـة مشاهـدة .

فنحن عندما نصغي إلى القرآن العظيم ونتلوه ونتدبّره نكون كأنّنا نشاهد إحياء عيسى ابن مريم الموتى وانشقاق البحر لموسى ، بل نشاهد آية هي أعظم من ذلك وأعظم حتّى من انشقاق القمر .

آيات بيّنات

بهذه المعاني امتاز القرآن بأنّه آية من آيات النبوّة التى أيّد الله رسوله بها لم تزل قائمة بعينها مقام الشّهود والعيان فى الأمّة ، وهي واضحة لكلّ من يريد أن يتدبّر في تلك الآية ، بحيث إنّها تكون كما قيل :

شجو حسّاده وغيظ عداه أن يرى مبصر ويسمع واع

وهذا هو المعنى الذي يشير إليه الشّيخ شرف الدّين البوصيري إذ يقول في الهمزيّة :

فانقضت آي الأنبياء وآيا
تك في الناس ما لهنّ انقضاء

وهو المعنى الذي أصّله الحديث الصّحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه ، أنّ النّبيء صلى الله عليه وسلم قال : « ما من الأنبياء نبيء إلاّ أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنّما كان الذي أوتيت وحيا أوحاه الله إليّ ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة » .

فالنّبيء صلّى الله عليه وسلّم يثبت في هذا الحديث ماكنّا نقرّر من أنّ أمر المعجزات عام مقارن لكلّ نبوءة من النبوآت ، وأنّه ما من الأنبياء نبيء إلاّ أوتي آيات منها ، وأنّ تلك الآيات إنّما تكون

في كلّ نبوءة ممّا مثله آمن عليه البشر ، أي من نوع خوارق العادات الّتي تقرب إلى ما يؤمن بـه النّاس في عصر بروز تلك المعجزات ، وما يطمئنّـون إليـه ، وما يقتنعون به ، وما يتسابقون في مجاله .

ما أوتيه النبيء صلى الله عليه وسلم

وإنّ ما أوتيه النّبيء صلّى الله عليه وسلّم إنّما كان وحيا ، وهذا هو الذي يشير إلى الخصوصيّة المحمّديّة الإسلاميّة . فإنّ الوحي عام للأنبياء جميعا ، والمعجزة عامّة للأنبياء جميعا ، ولكن الذى اختصّت به الدّعوة الإسلاميّة أن يكون الوحي عين المعجزة ، وأن تكون المعجزة نفس الوحي . فهي دعوة مؤيّدة ببرهانها منها ومتصل دليلها بها .

وهذا المعنى هو الذي جعل النّبيء صلّى الله عليه وسلّم يرجو أن يكون أكثر الأنبياء تابعا يوم القيامة ، لأنّ قيام المعجزة واستمرارها وحضورها لمعاينة كلّ المدركين على مر العصور والأجيال يصيّر الإيمان به صلّى الله عليه وسلّم وبرسالته مستمرّا متجدّدا ، بصورة تجعل أتباعه الحقيقيين ليسوا كأتباع الأنبياء الآخرين الذين منهم من اتبع الرّسالة عن حق وهدى ، ومنهم من اتبعها عن تحريف وتصحيف ، ومنهم من اتبعها عن تعطيل ، اتبعها وهي منسوخة ، فلا يعتبرون من الأتباع . ولأجل ذلك يكون النّبيء صلّى الله عليه وسلّم في مجموع العصور من نزول القرآن العظيم إلى قيام السّاعة أكثر النّاس أتباعا ، ولا يتجلى ذلك في نسبة أتباعه صلّى الله عليه وسلّم من معاصريهم في كلّ عصر من العصور ، ولكنّه يتجلّى في نسبة أتباعه من الأمم يوم القيامة ، يوم يحشر أتباع الرّسل وتتبع كل

أمّـة نبيهـا ، فيكـون الذين يتبعـون النّبيء صلّى الله عليه وسلّم طيلـة العصـور من نـزول القـرآن إلى قيـام السّاعـة أكثـر عـددا من جميع الذين يتبعـون كلّ نبيء من الأنبيـاء الآخـرين .

مـوضـع المقـارنـة

وإذا أردنـا أن نـزيد بـرهانـا على هـذا المعنى مـن امتيـاز القـرآن العظيـم من بين الـكتب السمـاويّـة امتيازا يجعلـه خصوصيّة ومـزيـة لهذه الأمّـة الإسلاميّـة لا تشاركها أمّة أخـرى ، ويجعلـه حقيقـا بأن يكـون محسـودا على آيـة من آياتـه من الأمم الأخـرى فضـلا عن أن يكـون محسـودا عليـه كلّـه بمـا جمـع مـن الهـدى ، ومـا انتظـم فيـه مـن الآيـات البيّنـات ، يكفينـا لذلك أن نضـع القـرآن العظيـم موضع المقـارنة بالـكتـابيـن اللّـذيـن نـوّه القـرآن العظيـم نفسـه بشأنهما وبيّن عظيـم منزلتهما ، وبيّن أنّهما من وحيـه ، وأنهما يشتمـلان على الهـدى ، ويشتمـلان على النّـور ، ويشتمـلان على أحـكـام الله تعالى التي أمـر البشـر بأن يتبعـوهـا ، وأن يجعلـوهـا أسـاسـا لعباداتهم ومعاملاتهم ، وهـذان الكتـابـان همـا التـوراة والإنجيـل .

ونعني بهمـا ما يشمـل كتـب العهـد القـديـم بصورة عـامّـة ، أعني مجمـوعـة الوحي التي تشتمـل على ما أنـزل على مـوسى عليـه السّلام ، ومـا نـزل على أنبيـاء بني إسـرائيـل من بعـده إلى جـلاء بنـي إسـرائيـل إلى العـراق ، إلى بـابـل ، ثـمّ على ما نـزل على الأنبيـاء الآخـرين الذين يسمّـون في اصطـلاح العهـد القـديم بالأنبيـاء الصّغـار ، أعني المحدثي العهـد ، إلى أن يتصـل بابتـداء فتـرة الـوحي التي بيـن التـوراة والانجيـل ، والتي قـدرهـا خمسـة قـرون ، أي أنّنـا نعني بالعهـد القـديم ما يشتمـل

على الوحي الإلهي الذي تعاقب على الأنبياء مدّة عشرة قرون ، أي مدّة ألف سنة ، وهو المنقول الآن عند الأمم التي تتعبّد به وتطمئنّ إليه من اليهود والنّصارى ، والذي نعلم ما رماه به القرآن العظيم من التحريف ومن سوء التأويل ، ومن إبداء بعضه وإخفاء بعض .

رسالة الإسلام الحق

فإذا أخذنا هذه المجموعة من الوحي على علاتها وهي المجموعة المسمّاة بالعهد القديم ، وأخذنا المجموعة الأخرى من الوحي التي تسمّى العهد الجديد ، والتي هي عبارة عن أخبار رسالة المسيح عليه السّلام ، على ما طرأ عليها من تحريف وتبديل وسوء تأويل ، وإخفاء لبعض معالمها وإبداء للبعض في الأناجيل ، وما التحق بها من الرّسائل الصّادرة عن حواريي المسيح ، ومن كتب الأعمال التي تتضمّن ما قام به الحواريون من الدعوة إلى رسالة المسيح ، فإنّنا نرى أن المقارنة التي يمكن أن تجرى بين القرآن العظيم وبين هذين العهدين ، إذا أردناها أن تكون مقارنة موضوعيّة ، أي ليست داخلة في باب المجادلات الدّينيّة ، وإنّما هي راجعة إلى النظر إلى الواقع الموجود في نص كلّ من الطرفين المقارنين وهما القرآن العظيم من جهة ، ومجموعة العهدين القديم والجديد من الجهة الأخرى ، باعتبار ما هو ماثل في كلّ من الطرفين من الواقع المشاهد بدون رجوع إلى ما عندنا نحن من حكم على المجموعتين الأخريين بالتبديل وسوء التأويل ، ولا ما عند غيرنا من أنّ رسالة الإسلام حقيقة أو هي ليست كذلك ، إنّما ننظر إلى الواقع الذي يتمثّل في كلّ من الطرفين المقارنين ، ونجعل نظرنا إلى هذا الواقع مبنيّاً على أربعة أركان :

- أوّلها : ركن الأسلوب .
- ثانيها : ركن القصد .
- ثالثها : ركن طريقة النقل .
- رابعها : ركن اللغة .

فمن كلّ ركن من هذه الأركان أو كلّ ناحية من هذه النّواحي ننظر إلى ما هو موجود في كلّ من الطرفين المقارنين ، أعني في نص القرآن العظيم على ما هو عليه بين أيدينا وبين الأمم جميعا ، وفي نصوص التوراة والإنجيل أو العهد القديم والعهد الجديد على ما هي عليه وعلى ما يؤمن به متبعوها والمتعبّدون بها .

فإذا رجعنا إلى الرّكن الأوّل ، وهو الأسلوب ، فإنّنا نلاحظ أنّ القرآن العظيم إنّما يبدو لتاليه ومتدبّره أنّه مصوغ على كونه كلام الله تعالى ، أعني أنّ الله تعالى بذاته الجليلة هو الذي يعتبر المتكلّم بالكلمة القرآنيّة على حسب ما صيغت عليه التراكيب القرآنيّة في أسلوبها ، فالله تعالى يعتبر معادَ ضمير المتكلّم في القرآن العظيم ، سواء أكان ضمير المتكلّم العادي أم كان ضمير المتكلّم العظيم « أنا أو نحن » . والله تعالى هو الذي تضاف الأشياء — من المعاني والأحداث التي يتكلّم عليها القرآن — إلى ذاته العلية باعتبار كونها صادرة عنه وباعتبار كونه متكلّما بها . والله تعالى هو الذي يسمّي البشر في هذا الكتاب بوصف ما كان ينبغي لأحد في العالم أبدا أن يسمّي به النّاس عن حق ، وهو وصف « عبادي » ، فيقول سبحانه وتعالى : « نبيء عبادي أنّي أنا الغفور الرّحيم » ، ويقول تعالى : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » .

أمّا النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وجلّ قدره العظيم فإنّما هو وارد في هذا الأسلوب القرآني في واحد من موضعين : إمّا موضع الخطاب ، وإمّا موضع التحدّث . فهو صلّى الله عليه وسلّم ليس المتكلّم بالقرآن بحسب أسلوب القرآن ، وإنّما هو في القرآن إمّا مخاطب خطاب المحكي إليه الأمر كقوله تعالى « والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك » وقوله تعالى « عفا الله عنك » وقوله تعالى « إنّك لمن المرسلين » ؛ أو خطاب المأمور الذي يطلب منه أن يفعل شيئا امتثالا لكلمة القرآن التي هي موجهة إليه وليست موجّهة منه ، كما يقول تعالى « فأعرض عنهم وتوكّل على الله » أو يقول تعالى « وامر أهلك بالصلاة واصطبر عليها » أو كما تكرّر في القرآن العظيم تكرّرا فائقا من خطاب النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بالأمر بالقول تعليما وتثبيتا لفؤاده صلّى الله عليه وسلّم وتلقينا للحجّة في مقام المناظرة ، إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى اختلاف معاني الآيات وأغراضها التي وردت مفتتحة بقوله تعالى « قل » .

والموضع الآخر الذي نجد فيه ذات النّبيء صلّى الله عليه وسلّم في القرآن إنّما هو موضع المتحدّث عنه المذكور بطريق الغيبة كقوله تعالى « وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرّسل » وقوله تعالى « محمّد رسول الله والذين معه أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم » وقوله تعالى « الذين كفروا وصدّوا عن سبيلِ اللهِ أضلّ أعمالَهم ، والذين آمنوا وعملوا الصّالحات وآمنوا بما نُزّل على محمّد وهو الحقّ من ربّهم ، كفّر عنهم سيئاتِهم وأصلح بالَهم » .

عندما نلاحظ هذا في القرآن العظيم نجد أن الأنبياء الآخرين ، في نصوص العهد القديم والعهد الجديد إنّما يكونون ، حاضرين على خلاف هذا الاعتبار في تلك النّصوص .

اختلاف الأسلوب

فشخص النّبيء الكريم من أنبياء العهد القديم أو شخص عيسى عليه السّلام من العهد الجديد إنّما يكون حاضرا حضور المتكلّم باعتبار أنّه هو الذي ينشيء الكلام وهو الذي يتوجّه إلى النّاس باعتبار كونهم شعبه كما يقول موسى عليه السّلام ، أو باعتبار كونهم إخوانه كما يقول عيسى عليه السّلام ، وأنّ الله تعالى هو الذي نجد ظهور ذاته العليّة من خلال تلك النّصوص النبويّة في التوراة والإنجيل حاضرة حضور المخاطب المتوجّه إليه بالدّعاء ، أو بالمناجاة ، أو حضور المتحدّث عنه لتعريف النّاس به ودعوتهم إليه ، وبذلك نلاحظ أن الأسلوب مختلف تمام الاختلاف من هذه النّاحية بالصّورة الواقعيّة الموضوعيّة ، ونلاحظ أن الأمر في الإنجيل ، وهو العهد الجديد ، أشدّ اختلافا عمّا هو عليه في العهد القديم .

فإذا كانت كتب العهد القديم تعتبر من إنشاء الأنبياء يبلّغون فيها ما تلقّوا من الوحي، ويتوجّهون إلى الله بالدّعاء والمناجاة ، ويدعون النّاس إلى معرفة الله تعالى وتوحيده واتّباع شرائعه — وهذا أمر لا شكّ فيه — ، فإنّنا نجد تعبير الإنجيل ليس راجعا حتّى إلى ذات المسيح عيسى بن مريم عليه السّلام ، وإنّما هو من تعبير الحواريين الذين يحكون نشأة المسيح وسيرته وينقلون رسالته ، ويبلغون ما تلقّوا وما وعوا عنه عليه السّلام من الدعوة إلى الله والتعريف

بـه والبشارة والنذارة إلى غيـر ذلك ممّـا جـاءت بـه النبوآت . ولـذلك اختلفت الأناجيل باختلاف الحواريين الذين حـرّروها وكتبوها ، فأصبح الإنجيـل يضاف إلى واحـد من الحواريين إضافـة تجعلـه مختلفـا في تفصيلـه ، وإن كـان متـلاقيـا في جملتـه مع الأناجيـل الأخـرى مثل إنجيـل متي ، أو إنجيـل يوحنـا ، أو إنجيـل برنابا أو غيرها . فهـذه هي النّاحيـة الأولى من نـواحي المقارنـة بين الكتـب السماويّـة والقـرآن العظيـم التي تبـرز أنّ للقـرآن العظيـم معنى لا يشبّـه به فيه غيره ولا يـداني فيـه .

وأمّا الناحية الثانية ، وهي ناحية القصد ، فإنّنا عندما نتتبّع الكتب السمـاويّـة القـديمـة من كتـب العهـد القـديـم والعهـد الجـديـد ، وننظر إليها نظرة مقارنـة مع القـرآن العظيم ، متطلّبيـن من نصوص كلّ من الطرفيـن المقارنين ما يدلّ على القصـد الذي سيق لـه هـذا الكلام والقصـد الذي أنـزل لأجلـه هذا الوحي ، نجـد لا محالـة أنّ المعانـي التي تـرجـع إلى ما عبّـر عنـه الإمـام أبـو إسحـاق الشّاطبي بـ«كليّـات الدّين» هي معاني متّحدة بين جميع هذه الكتب القديم منها المنسوخ والحـديث منها المحكـم .

ولـكنّنـا عندما ننظـر إلى قصد آخـر ، وهو قصد التحـدّي بعين ذلك الكتاب ودعـوة معارضتـه تحديـا لهم ، إمّا أن يستطيعـوا المعارضـة فتكون الحجّـة لهم ، وإمّـا أن يظهـروا العجز عـن المعارضـة فتكـون الحجّـة للنبيء صلّى الله عليـه وسلّم وكتابـه ، فإنّـنـا لا نجـد هـذا القصـد من خـلال نصوص الكتـب السماويّـة الأخرى ، إذ نجـد ذكـر المعجـزات ، ونجـد في العهـد القـديم – ولا سيمـا في الأسفـار الخمسـة الأولى وهي أسفـار التـوراة التى أنـزلت عـلى موسى – ذكـر آيـات

موسى المشهورة التي ذكرت في القرآن ، وهي آياته التسع ، ونجد آيات ومعجزات وخوارق عادات للأنبياء ، إمّا ممّا حكي في التوراة ، وإمّا فيما أتى في كتب الأنبياء الذين بعد موسى فيما بين عهده وعهد الفطرة ، ولكنّنا لا نجد أبدا تحويما حول الدعوة إلى معارضة هذا الكتاب واعتبار أنّه أمر ليس بمعهود وأنّه أمر ليس ممّا يستطيعه البشر ولا ممّا يعهدونه ، وأنّهم إن استطاعوا معارضته فقد قامت لهم الحجّة في معاداته والإعراض عنه ، وإن لم يستطيعوا ذلك فقد قامت الحجّة عليهم وحقّت بذلك كلمة الله . وهذا المعنى هو الذي نجده مبثوثا في القرآن لا تكاد تخلو سورة من سوره من الإشارة إليه ، حتّى أن الأجزاء التي تألف منها القرآن وانتظمت منها السور ، إنّما سميت لهذا المعنى «آيات» اعتبرت معجزات ، وتحدّى النّبيء بكلّ آية منها على أنّها معجزة في ذاتها ، واستمرّ صلّى الله عليه وسلّم يتحدّى النّاس جميعا – كما يدلّ عليه نص القرآن بدون رجوع إلى أخبار السنة أو السيرة أو غيرها – بأن يعارضوا هذا القرآن ، وأنّهم إن استطاعوا أن يعارضوه فقد ثبت حقّهم في عنادهم وإن لم يستطيعوا فقد كان عجزهم عن المعارضة برهانا على أنّه من عند الله .

فهذا المعنى الرّاجع إلى الركن الثّاني الذي هو قصد الإعجاز ، هو الذي نعتبره معنى ثبت بصورة إيجابيّة واقعيّة في نصوص القرآن العظيم ، وخلت منه بصورة سلبيّة مطردة – بعد الاستقراء التّام – جميعُ ما بين أيدي الأمّتين من اليهود والنّصارى من نصوص الوحي التي اشتمل عليها العهد القديم والعهد الجديد .

وأمّا الناحية الثالثة ، وهي طريقة النقل التّي ترتبط بالرّكن

الثّاني الذي هو القصد ، فإنّه لمّا كانَ القصد من القرآن العظيم الإعجاز والتحدّي ، لم يأت موجها إلى خصوص المؤمنين به ، المطمئنّين إلى صدقه ، المستعدّين لاتّباع تعاليمه ، ولكنّه جاء موجّها إلى المؤمنين والجاحدين ، بل باعتبار قصد الإعجاز الذي هو قصده الأصلي ، قد جاء موجّها إلى الجاحدين أكثر ممّا هو موجه إلى المؤمنين .

فالنّبيء صلّى الله عليه وسلّم كان يتلوه على رؤوس الأشهاد ، والله تعالى أمره بأن يتلوه على الأضداد ، وأمره بأن يتلوه على الكافرين ، وأن يستمهلهم في تلاوته عليهم ، وأن يعتبر ذلك إظهار الخارق للعادة المقرون بالتحدّي الذي هو المعجزة .

المؤمنون والمعاندون

فكان من طبيعة هذا أن يجعل الأضداد المقاومين للدعوة الإسلاميّة المعاندين لها أكثر اعتناء بالقرآن العظيم من المؤمنين به ، لأنّ المؤمنين به يهتدون به وبغيره من كلام النّبيء صلّى الله عليه وسلّم ومن سيرته ومن هديه ، أمّا المعاند فإنّه يتلقّاه تلقي القارعة التّي نزلت عليه ، ويحاول جهده أن يتوصّل إلى معارضته ، وأن ينقض معنى التحدّي الذي بلغ إليه القرآن العظيم باعتباره هو ، فيكون اعتناؤه به اعتناء الخصم بحجّة خصمه ، واعتناء المجادل ببينات الذي يجادله في أمر يعتقد كلّ من المتجادلين فيه خلاف ما يعتقد لآخر .

ومن هنا أصبح نقل القرآن العظيم وشيوعه ليس خاصا بالأمّة التي آمنت به وتعبّدت به ، ولكنّه نقل بشيوع مشترك بين المؤمنين

وغير المؤمنين ، بين المؤمنين والجاحدين ، وذلك ما حقق له طريقة النقل غير الانفرادي التي نعبّر عنها نحن في مصطلحنا بـ « النقل بالتواتر » .

وهنا ينبغي الإشارة في إيجاز إلى أن التواتر الذي اعتبره علماء المنطق وعلماء الكلام وعلماء أصول الفقه طريقا قاطعا من طرق النقل وتبليغا للخبر يجعله ثابتا ثبوت اليقين ، هو ليس أمرا راجعا إلى الكثرة ولا إلى عدد معيّن كما توهّم ذلك بعض الباحثين ، وإنّما هو راجع إلى ما أشار إليه في تعريف التواتر علماء الأصول من كونه : اتفاق عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب . واستحالة التواطؤ على الكذب لا تأتي من الكثرة العدديّة وإنّما تأتي من اختلاف المبادىء واختلاف المواقف واختلاف الأفكار واختلاف المصالح ، بحيث إنّ أحد الطرفين المتفقين على الأخبار أو الأطراف المتفقة على خبر من الأخبار لا يمكن أن يكون لها من المصالح ولا من المبادىء ما يتفق مع ما يكون للطرف الآخر ، بصورة تجعل الاتفاق إذا وقع قرينة على أن الأمر ليس فيه تآمر ، ولا تواطؤ ، ولا اتفاق على الكذب والاختلاق ، وذلك هو الذي جعل التواتر يعتبر طريقا قطعيّا من طرق نقل الأخبار . فإذا رجعنا إلى الأمم فإننا نجد طريقة النقل للكتب السماويّة عندهم طريقة معتمدة على معنى الإخبار الذي يشيع بين عنصر واحد هو العنصر المؤمن بذلك الكتاب ، وذلك ما يجعل الخبر راجعا إلى أصله ، لا يقوم عليه من التواتر ما يجعله خارجا عن الأصل في الإخبار الذي هو احتمال الصدق والكذب ، زيادة على أن نقل القرآن العظيم إنما كان في أصله بالطريق الشفهي ، أي بطريق الحفظ

والتلقّـي اللفظـي ، وشيـوع النص من حافظ إلى حافظ ، من المؤمنين المطمئنين إليه ، ومن غيـر المؤمنيـن الحريصيـن على معارضتـه ونقضه الذين كانوا يحتفظـون بنصوصه لأجـل ما يريدون من النقض عليها .

لغـة القـــرآن

وأمّا النّاحيـة الرّابعـة ، وهي ناحيـة اللغـة ، فإنّهـا تـرجـع إلى معرفة اللغـة التي كانت لغـة البيئـة التي صـدر عنهـا كتـاب الوحـي في كلّ من الطرفين المقارنيـن ، وإلى رجوع ذلك الـكتاب إلى اللغـة التي كانت لغـة تلك البيئـة . ونحن نعلم أنّ القـرآن العظيـم القائـم بنصـه ولفظه الـذي هو مشهور بين أيـدي النّـاس الآ ن على اتفـاق بيـن مؤمنيهـم به وغير مؤمنيهم ، إنّما هو باللفـظ العربي الذي هو لفظ اللغـة التي كانت لغـة البيئـة التي نـزل فيها القـرآن

فإذا أخـذنـا عصـر نـزول القـرآن وعصـر شيـوع اللغـة العربيّـة فـي البيئـة التي نـزل فيهـا ، فإنّـه يتبيّـن لنـا أنّ القـرآن العظيـم فـي نصّـه الذي بيـن أيـدينـا الآن إنّـمـا هو بلغـة عصـره ، أعنـي بلغتـه الأصليّـة ، فـي حـال أن الـكتب السماويّـة الأخـرى نجـدهـا بالنسبـة إلى التوراة ، وهي العهد القـديم ، مكتـوبة باللغة الآرامية التي هـي العبـرانيّـة الحـديثـة ، وهي لغـة نشأت في القـرن الخـامس قبـل المسيح باختـلاط بيـن اللغتيـن السّـاميتيـن : السريانيّـة ، والعبرانيّـة القـديمـة التي تعتبـر لغـة منقرضـة .

نـص العهــد القــديــم

فنـص العهـد القـديـم الآ ن هو في لغـة ليست لغـة العصـر ولا البيئـة التي تـرجع إليهـا أخبـار الـوحـي التي اشتملـت عليهـا كتـب العهـد

القديم ، لأنّ اللغة التي كانت لغة ذلك العصر وتلك البيئة هي العبرانيّة القديمة ، والتوراة الموجودة الآن ليست بالعبرانيّة القديمة ، فحينئذ هي في لغة مؤدّى إليها ، في لغة منقول إليها ، تترجم عن النص الأصلي ، وليست هي عين الكلمة الأصليّة التي تكلّم بها موسى عليه السّلام ، لأنّها في لغة لم تكن موجودة بحكم تاريخ اللغات في العصر الذي نزل فيه الوحي على موسى عليه السّلام .

وبالنسبة إلى كتب العهد الجديد نجدها كذلك بإحدى لغتين : إمّا اللغة السريانيّة وإمّا اللغة اليونانيّة باختلاف الأناجيل ، وكلّ من هاتين اللغتين ليست لغة المسيح عليه السلام ، وليست لغة البيئة التي ظهرت رسالة المسيح فيها ، والعصر الذي أتى فيه المسيح بآياته وأظهر فيه الدعوة والمعجزات . وبذلك تكون أيضا منقولة إلى لغات أجنبيّة عن بيئة الوحي ، أجنبيّة عن بيئة النزول . فلم يتكلّم المسيح عليه السّلام بالسريانيّة ولم يتكلّم باليونانيّة ، وإنّما كان يتكلّم كما هو معلوم من تاريخ اللغات بالآرامية وهي العبرانيّة الحديثة ، في حال أن نصوص الإنجيل لا توجد بالآرامية وإنّما هي بلغتين منقول إليهما ، مترجمتين عن اللغة الأصليّة وهما السريانيّة واليونانيّة .

فإذا نحن رجعنا إلى ما يقتضيه لنا هذا من اعتزاز بالقرآن العظيم ، واعتداد بأن لنا منه ما ليس لأمّة من الأمم ، وأنه يجعلنا على صلة دائمة مباشرة بالوحي ، ويجعلنا على ارتباط دائم مستمرّ بذات الله تعالى ، لم يتمكّن ذلك ولم يتأت لأمّة من الأمم غير هذه الأمّة .

تســـاؤل

فلنتساءل حينئذ : هل كنّا من القرآن العظيم على ما تقتضيه هذه المنزلة التي له منّا ؟ أو أنّنا كنّا في ذلك مقصرين ؟

ونتساءل عن مبلغ اعتنائنا بالقرآن العظيم طيلة هذه القرون الأربعة عشر المجيدة التي بين ابتداء نزول القرآن وبين يومنا الحاضر ؟

فنلاحظ أنّ القرآن إذا نظرنا إليه نظرا إسلاميّا بالنسبة إلى واقعنا نحن باعتبار كوننا مجتمعا إسلاميّا متسلسلا من المجتمع الإسلامي الأصلي الذي تكوّنت به الملّة الإسلاميّة ، فإنّنا نجد أنّ القرآن العظيم يعتبر بالنسبة إلى هذه الأمّة عامل الإيمان ، لأنّه إذا كان هو المعجزة وكان هو لسان الدّعوة فإنّ كلّ من آمن برسالة من الرسالات إنّما استجاب إلى دعوتها وصدّق بمعجزاتها .

فالقرآن العظيم باعتباره كتاب الدعوة ومظهر المعجزة يعتبر عامل الإيمان ، أي أنّ كلّ من آمن ابتداء من أوّل المسلمين وهو النّبيء صلّى الله عليه وسلّم لمّا آمن هو برسالته ثمّ الذّين آمنوا به من بعد أفرادا وجماعات ، لم يؤمن واحد منهم بهذه الرّسالة إلا بناء على تلقّي الدّعوة من القرآن وعلى تسليم حق تلك الدّعوة بما قام من المعجزة في القرآن ، ولذلك نعتبره عامل الإيمان . وإذا كان عامل الإيمان فإنّه يعتبر مكوّن الملّة . فالملّة الإسلاميّة إنّما تكوّنت بالقرآن العظيم باعتبار كونها صدّقت حجّته واتّبعت دعوته ، فهو حينئذ أساس لكياننا الاجتماعي معشر المسلمين على تعاقب الأجيال في هذه القرون الأربعة عشر ، وهو إلى جانب ذلك

ركن عبادتنا ، وهو قوام الشخصيّة الفرديّة لكلّ مسلم ، وهو قوام الشخصيّة الجماعيّة لكلّ مجتمع من المجتمعات الإسلاميّة صغيرا كان كمجتمع الأسرة ، أو كبيرا كمجتمع الملّة بأسرها ، وهو الذي يعتبر مدد تفكيرنا ، باعتبار أنّ إيماننا به صبغ أفكارنا وعواطفنا وانفعالاتنا بصبغ مستمدّة من ذلك العامل الإيماني ، أصبحت ذات أثر في كلّ ما ندركه من المدارك الذهنيّة ، وكلّ ما نحرك به نظرنا العقلي الذى نعبّر عنه بالفكر ، وأصبح زيادة على ذلك مادة لتعبيرنا ، فإنّه زيادة على أنّ اللغة العربيّة إنّما قامت بالقرآن ، وثبتت به وأوتيت الخلد بسببه ، وانتشرت بين الأقوام التي هي منتشرة فيما بينهم بسبب دخول القرآن إليها ، فإنّه على ذلك يعتبر التعبير الذي يعبّر به كلّ مسلم في كلّ لغة من لغات الإسلام التي هي لغات ناشئة فى التّاريخ الإسلامي ومتأثّرة بروح الإسلام ، وليس من لغات المسلمين لغة سابقة لعهد نزول القرآن ، ولكنّها كلّها ناشئة في العصر الذي يعتبر مبدئيّا من نزول القرآن ، وهو العصر الإسلامي ، وصور المعانى وقوالب الأفكار التي تشيع فى كلّ لغة من تلك اللغات من العربيّة وغيرها إنّما تعتبر متأثّرة بالقرآن العظيم باعتبار أنّه مدد الشخصيّة الجماعيّة ، وأنّه مدد التفكير الذي لم يكن التعبير إلاّ قوالب له كما قيل :

إنّ الكلام لفي الفؤاد ، وإنّما جعل اللّسان على الفؤاد دليلا

وهو أيضا أساس النظام الاجتماعي لهذه الملّة لأنّ أصول المعاملات وآداب الأفراد وآداب الجماعات وربط روح العلاقات بين الأفراد في النّظام الاجتماعي إنّما كانت كلّها مستمدّة من كلمة القرآن العظيم ومهتدية بهداه .

اقتران بالمثل الكامل

فإذا اعتبرنا القرآن منّا بهذا الاعتبار ، ونظرنا إلى أسلافنا أهل الجيل الأوّل الذين تلقّوا القرآن العظيم مباشرة عن الوحي ، والذين كان يأتيهم القرآن العظيم بنقل النّبيء صلّى الله عليه وسلّم مباشرة عن الرّوح الأمين ، فإنّنا نرى أن تعاقب القرآن فيما بينهم منجّما ، واتصالهم في كلّ نجم من نجوم القرآن يأتيهم بآية مجدّدة من آيات الله ، واقتران ذلك بالمثال الكامل للمعاني القرآنيّة وهو النّبيء صلّى الله عليه وسلّم الذى كان خلُقُه القرآن كما ورد في حديث عائشة في الصّحيح ، فإنّ الأمّة كانت تتخلّق شيئا فشيئا بخلق القرآن على طريقة تجعل المعاني القرآنيّة منطبعة فيها انطباع الملكات ، فليست متلقيّة لتعاليم الدّين وآدابه وعقائده وشرائعه تلقي التلقين ولا التعليم ، ولكنّها كانت تتلقّاها تلقي التربية ، وكانت الطريقة التى تطبع المعاني القرآنيّة والملكات المعنويّة المستمدّة من معاني القرآن إنّما هي طريقة التربية التى تجعل الأمر خلُقا راسخا مبنيّا على توجيه الغريزة الإنسانيّة وجهة الارتباط والامتزاج بتلك المعاني السّامية حتّى تصبح جبلية بمنزلة الغرائز ، لأنّ الغرائز إنّما تصرّفت بالاتصال بها والانسجام معها . فالسّلوك العملي للجيل الأوّل إنّما كان يعتبر كذلك انطباعا مثاليّا من النّاحيتين النفسيّة والعقليّة ، حتّى إنّ الصّوفيّة الذين يعتبرون أن الغاية التي يسعون إليها من جعل الإنسان بطريقة التربية أو الرّياضة أو غيرها من الطرائق التي يسلكها الصوفيّة واصلا إلى درجة التخلق بآداب الشريعة وأحكامها بصورة تجعله منطبعا عليها انطباعا كاملا ، إنّما يصرحون بأنّ مثالهم الذي يضعونه لذلك إنّما هو تخلق الجيل الأوّل من أصحاب

النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بالخلُق القرآني على نحو من الاقتداء بالمثال الكامل ، وهو الذي كان خلقه القرآن صلى الله عليه وسلّم .

النـاحيـة السلـوكيـة

ولكنّنا إذا تركنا هذه النّاحية السلوكيّة الخلقيّة التي ترجع إلى الملكات ، ورجعنا إلى التصوّرات الذهنيّة والأحكام العقليّة والمعاني العلميّة التّي ارتبطت بالقرآن ، ونظرنا إلى تعلّق المسلمين بالقرآن من النّاحية الفكريّة ، فإنّنا نجد أنّ أساس الفكر وعماد العلم إنّما هو الكتاب ، ونجد أنّ القرآن العظيم هو الذي وضع فكرة الكتاب في نفوس المسلمين ، ووضع روح الكتاب سارية في اللغة العربيّة ، أي أنّ معنى الكتاب أو معنى المصنف على ما تفنّنت فنون التصانيف والتآليف والأوضاع العلميّة في عصور الإسلام ، إنّما كانت كلّها راجعة إلى المعنى الذي هو مستمدّ من القرآن العظيم والذي أشار إليه قوله تعالى « ذلك الكتاب » .

فإذا نظرنا إلى ما ألّف في اللغة العربيّة ، وما صدر في عصور الإسلام ممّا يرجع إلى ذات القرآن العظيم ، أو ما يتصل به من قريب أو من بعيد ، فإنّما نجد أنّه لا يكاد كتاب من الكتب التي ألفت في العربيّة ، أو التصانيف التي صنفت في عصور الإسلام ، من نزول القرآن إلى اليوم ، يمكن أن يكون خاليا من لفظ أو من معنى مستمدّ من القرآن العظيم .

فالفكر واللغة في هذه الأربعة عشر قرنا إنّما أصبحا عالة على القرآن العظيم ، أي إنّه لم يكن ممكنا لمنهج من مناهج التفكير ، ولا لطريق من طرائق التعبير ، ولا لمذهب من المذاهب الأدبيّة ، ولا

لأسلوب من الأساليب ، في الفكر أو في الكلمة ، أن يستمرّ إلاّ وهو متأثّر بالقرآن ، ومعتمد عليه ، ومشتمل على مقتبس منه ، قليلا كان أو كثيرا ، لفظا كان أو معنى .

عناصر الثقافة الإسلامية

وبذلك فإننا نستطيع عندما نصنف عناصر الثّقافة في عصور الإسلام ، أو عناصر العلوم ، بقطع النظر عن الدّينيّة منها وغير الدّينيّة ، أن نصنفها بالنظر إلى القرآن العظيم ثلاثة أصناف :

الصنف الأوّل : علوم نشأت من القرآن ، وهي العلوم الدّينيّة بالمعنى الأخص (من علوم العقيدة والشّريعة والآداب الشرعيّة) .

الصنف الثّاني : علوم نشأت للقرآن العظيم ولم تنشأ منه ، وهي جميع العلوم اللغويّة ، فإنّها إنّما نشأت كلّها لأجل المحافظة على القرآن العظيم . ولست محدّثا حديثا جديدا عن أسباب نشأة علم النحو ، ولا عن أسباب تقويم الخط ، ولا عن أسباب إدخال علامات الإعراب ، ولا عن أسباب إدخال الإعجام والتفرقة في الحروف بين المعجم والمهمل ، إنّ كلّ ذلك لم يكن إلا من أجل المحافظة على نص القرآن العظيم .

الصنف الثّالث : هو علوم امتزجت بالقرآن العظيم امتزاجا لم تنشأ منه ولم تنشأ له ولكنّها امتزجت به وأصبحت مبيّنة لمقاصده بتوجيهها أحيانا أو ببيان ما يراد نقضه منها ، وذلك كلّ ما يرجع إلى العلوم الحكمية والعلوم الرّياضيّة والعلوم الإنسانيّة . فإنّها وإن لم تكن ناشئة من القرآن ولا ناشئة له إلا أنّها عاشت على اتصال

به ، وعلى نظر إليه ، وعلى وضع لها منه ، وضعا نسبيّا يرجع إلى تأييد القرآن العظيم بها أو تأييدها بالقرآن العظيم أو ما بين بعضها وبين القرآن العظيم من الاختلاف ممّا يجعلها مردودة أو يجعلها ملحوظة بآياته .

علوم القرآن

ولأجل ذلك بالغ كثير من الباحثين في العلوم في تعديد ما سمّوه بعلوم القرآن حين خرجوا بعلوم القرآن عن معناها الأخص إلى المعنى الأعم للمعارف التي ترتبط بالقرآن العظيم ممّا نشأ عنه أو نشأ له أو امتزج به ، حتّى ذكر القاضي أبو بكر ابن العربي في تفسيره أنّ جملة علوم القرآن فيما لخّص هوّ من المعاني التي تستفاد من القرآن العظيم وترتبط بفرع من فروع المعرفة فتتّصل بالقرآن من قريب أو من بعيد ، إنّما تبلغ سبعة آلاف وأربعمائة وخمسين عاما ، وعلى ذلك غالى مصنفو الكتب في العلوم من أمثال الإمام السيوطي في كتاب « الإتقان » ، ثمّ من جاء بعده من الذين صنفوا في العلوم والكتب مثل طاشكبري زاده في « مفتاح السّعادة » وحاجّي خليفة في كتاب « كشف الظنون » ، فاعتبروا من جملة العلوم القرآنيّة ما لا يشهد له أصل من القرآن ، بل ما لا يشهد أصل لصدقه مثل علوم الطلاسم وغيرها . وكلّ هذا إنّما كان يرجع إلى ما نظروا من أن الرّوح القرآنيّة إنّما هي سائرة في كلّ فكرة تشتغل بعلم من العلوم في عصور الحضارة الإسلاميّة ، سواء كان ذلك على معنى النشأة ، أو على معنى العمل له ، أو على معنى الامتزاج به امتزاجا إيجابيّا فيما يتلاءم مع القرآن ، أو امتزاجا سلبيا فيما تقوّم إبطاله من المعارف التي تضمنتها أغاليط

العلوم أو التي تضمنتها علوم لا أساس لها من الصحّة في أصل وضعها .

وإنّه ليكفينا من ذلك أن نأخذ مثلا بسيطا نضربه لمقدار اتساع مدى ما تفرع من القرآن العظيم من الأوضاع العلميّة والتصانيف في اللغة العربيّة في عصور الحضارة الإسلاميّة ، إذ نأخذ علما واحدا من العلوم المختصّة بالقرآن التي هي العلوم القرآنيّة بالمعنى الواسع ، فنترك علوما كثيرة ممّا هو مختصّ بالقرآن مثل علم التجويد ، وعلم الرسم التوقيفي ، وعلم إعراب القرآن ، وعلم أحكام القرآن ، وعلم إعجاز القرآن ، وغيرها .

لنترك جميع هذه العلوم ولنقف على علم واحد من العلوم القرآنيّة بالمعنى الأخص وهو علم التفسير في معناه الأخص ، أعني الكتب التى تتبع القرآن العظيم لفظا وتركيبا وتبيّن معانيه من أوّله إلى آخره على ترتيب التلاوة .

فإنّنا إذا أخذنا مادة التفسير ورجعنا إلى معجم من معاجم التأليف ، ولنجعله كتاب « كشف الظنون » الذي صنف في القرن الحادى عشر ، فإنّنا نجد أن « كشف الظنون » ذكر في التفاسير فقط من بين كتب العلوم القرآنيّة نحوا من ثلاثمائة وخمسين تفسيرا ، هذا ما اشتمل عليه كتاب « كشف الظنون » بالذكر .

فإذا اعتبرنا أنّ الذي ذكره « كشف الظنون » ممّا صنف في العربيّة ليس إلاّ قليلا من كثير لأن أكثر الكتب التى صنفت قبل القرن السّابع إنّما ضاعت وتلاشت بنكبة بغداد ، وأنّ الذي صنفه صاحب « كشف الظنون » في كتابه ممّا وقف عليه عيانا ، أو ممّا وقف على ذكره ، ليس إلاّ عددا قليلا بالنسبة لما لم يقف

عليه ممّا لم يزل النّاس من عصره إلى الآن منهمكين في الاستدراك عليه . وإذا أضفنا إلى ذلك ما ألف بعد صاحب « كشف الظّنون » في القرون الحادي عشر والثّاني عشر والثّالث عشر والرّابع عشر من التفاسير الكثيرة ، وأضفنا إلى ذلك ما كتب على بعض التفاسير من الكتب التي تعلّقت بها مثل ما كتب على « الكشاف » من الحواشي وما كتب على «البيضاوي» من الحواشي ، فإنّ المعروف من حواشي البيضاوي يبلغ نحو المائة ، والمعروف من حواشي الكشاف عندنا الآن يبلغ نحو الخمسين ، زيادة على ما ألّف حول كلّ كتاب من هذه الكتب في تخريج الأحاديث التي اشتمل عليها وفي شرح الشواهد التي وردت في أثنائه ، وفي الرّدود المتعلّقة بكتاب من تلك الكتب كالرّدود التي كتبت على الكشاف ، فإنّنا نستطيع أن نستحضر من هذا أنّ الكتب التي يمكن أن يحصيها الإنسان بذكرها – لا بمجرّد تقديرها تقديرا – ممّا يرجع إلى مادّة التفسير وحدها تصل بدون مبالغة إلى نحو من عشرة آلاف كتاب .

فهذا المثل هو الذي نكتفي به للدلالة على ما كان للقرآن العظيم من أثر في التكوين الفكري وما كان يحف به من العناية العلميّة في عصور الإسلام .

العناية بحفظ القرآن

ابتدأت هذه العناية بحفظه لمّا بدأ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم منذ نزل القرآن يوجه النّاس إلى الإقبال على حفظه عن ظهر قلب وإلى تدارسه والقيام به ، ويحرضهم على ذلك ويرغبهم فيه بما يبيّن لهم في ذلك من فضل .

فمن حديث البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : « لا حسد إلا في اثنتين ، ثمّ قال : رجل آتاه الله الكتاب فقام به آناء الليل » . وفي حديث بخاري آخر عن عثمان بن عفّان رضي الله عنه عن النّبيء صلّى الله عليه وسلّم : « خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه» .

وقد كان النّبيء صلّى الله عليه وسلّم يعلّم النّاس طريق تعلّم القرآن ، ويعيّن لهم الذين هم أهل لأن يؤخذ القرآن عنهم ، فأمر بأخذ القرآن عن القراء الأربعة المشهورين من الصحابة وهم : ابن مسعود ، وسالم ، وأُبَيّ ، ومعاذ .

ضبط القراءات

واعتنى النّاس من عهد النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بضبط القراءات المختلفة للقرآن العظيم ، وعرضت عليه صلّى الله عليه وسلّم على اختلافها فأقرّ هذه وتلك . ثمّ ابتدأوا منذ القرن الثّاني يضعون الضوابط لهذا الأمر الذي كانوا يتلقونه التلقّي الواقعي ، فبدأ وضع علم النحو وعلم الخط وعلم التجويد والرّسم التوقيفي ممّا تعلّق بالقرآن العظيم لقصد الحفاظ على صيغته . ثمّ جاء المقصود الأهمّ وهو الامتداد بمعانيه ، فانتصب الفقهاء من الصحابة ومن بعدهم من فقهاء التّابعين إلى أيمة الأمصار إلى أيمة المذاهب يستنبطون الأحكام الفقهيّة ويضعون المناهج التي اختلف بها مذهب عن مذهب لذلك الاستنباط ، ممّا ابتدأ بضبطه الإمام محمّد بن إدريس الشّافعي رضي الله عنه في رسالته ، وهي رسالة أصول الفقه التي بيّن فيها مناهج الاجتهاد وطرائق الاستمداد من القرآن ، وبيّن أن المعاني الفقهيّة التي يختلف الفقهاء فيها ليست إلاّ مستمدّة من القرآن العظيم ، وتبع ذلك النظر في إعجاز القرآن الذي نشأ منه علم البلاغة ، وارتبط

مبحث الإعجاز بالعقائد باعتبار كونه عامل الإيمان كما قلنا ، فأصبح عاملا من عوامل تطوّر علم الكلام واتساع البحث في العقائد وفي علم التوحيد ، ووضعت نظريات الإعجاز بين المتكلّمين موضع الأخذ والردّ بين المائلين إلى القول بأنّ الإعجاز واقع وأنّه لا حاجة إلى بيان وجهه وهم القائلون بالصرفة من قدماء المعتزلة ومن أوائل الأشاعرة ، وبين الباحثين عن الأوجه الإيجابيّة التي يرجع إليها إعجاز القرآن ممّا حاوله الجاحظ ، وتوسّع فيه القاضي أبو بكر الباقلاني وضبطه ضبطا محكما لا تطلب لأمر بعده ، والقاضي عياض في كتاب « الشفاء » لمّا تكلّم على أوجه إعجاز القرآن الكلية التي أرجع إليها الأوجه الجزئيّة . وانتصب المربّون من الواعظين والقصاص والخطباء ، والسّالكون من الصّوفيّة بين أهل الملامة وأهل الفتوة ، يجعلون القرآن العظيم مددا لتوجيهاتهم الوعظيّة ولتربيتهم السلوكيّة على معنى أنّهم يريدون أن يعودوا بالنّاس إلى المثال الصّالح الذي كان عليه الجيل الأوّل من المسلمين . وعلى ذلك اتسعت النّواحي التي يرجع النّاس منها إلى القرآن وتشعبت ، وربّما أصبح بعضها متضاربا مع بعض كما وقع من الاختلاف بين المحدثين والفقهاء ، أو من الاختلاف بين الفقهاء والصّوفيّة ، بصورة جعلت مسالك التفكير منذ القرن الخامس بقيادة الإمام الغزّالي متجهة إلى التأليف بين هذه العناصر وبيان التكامل الذي بينها وأهميّة نسبة بعضها من بعض . ومع ذلك فإنّ الأزمات الفكريّة والنفسيّة التي نزلت بالعالم الإسلامي لم تزل عند جميع الملاحظين لها والواصفين إيّاها معتبرة راجعة إلى التفريط في المعنى الأصلي وهو معنى التخلّق بالقرآن العظيم ، وجعله مرسخ الملكات الذهنيّة والخلقيّة بصفة عامة ، حتّى يمكن أن تكون المعارف

التي هي ناشئة عنه أو ناشئة له أو ممتزجة به أمرا متناولا من النّاس تناول حسن الهضم والاطمئنان وزكاء المعارف عندما يحصل الانسجام الذي قامت عليه الدعوة القرآنيّة بين هذه الملكات الذهنيّة المختلفة التي لا يمكن أن يستقلّ واحد منها عن البقيّة ، إلاّ أن يكون الوضع الذهني منحرفا مختلا قائما على نوع من الفتنة تأتي من تضارب العناصر الذهنيّة التي تؤلّف عناصر التخلّق أو عناصر التفكير . لذلك فإنّنا حينما نحتفل بذكرى مرور أربعة عشر قرنا على نزول القرآن العظيم ونحاسب أنفسنا عن موقفنا منه ، لا نجد أنّنا فقراء في العلم ، لا العلم الذي هو ناشيء من القرآن أو له ، ولا العلوم التي هي ممزوجة بالقرآن ممّا نشأ في عصور الحضارة الإسلاميّة ، أو ممّا استمدّته الأمم الإسلاميّة في العصر الحاضر ، ولكنّنا نجد أنفسنا في فقر إلى معنى من التوجيه الباطني ، وإلى صورة من الاستسلام لدعوة القرآن والاصطباغ بها والتخلّق بآدابها ، ترسخ في النّفوس ذلك المعنى من الخشوع وحسن التلقّي والاطمئنان الذي لو توجّهنا فيه إلى القرآن العظيم لما فارق نفوسنا الخشوع الذي كان القرآن جديرا بأن ينزله على الجمادات من الحجارة والجبال كما قال الله تعالى «لو أنزلْنا هذا القُرآنَ على جبلٍ لرأيتَه خاشِعا مُتصدِّعا من خَشْيَةِ اللهِ وتلك الأمثالُ نضرِبُها للنّاسِ لعلّهم يتفكّرون ، هو الله الذي لا إلهَ إلاّ هُوَ عالِمُ الغيبِ والشّهادةِ هُوَ الرحمانُ الرّحيمُ ، هُوَ اللهُ الذي لا إلهَ إلاّ هُو المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلامُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ العَزيزُ الجبّارُ المتكبِّرُ ، سُبحانَ اللهِ عمّا يُشْرِكون ، هُوَ اللهُ الخالقُ البارِيءُ المصوِّرُ له الأسماءُ الحُسْنَى يُسبّح له ما في السموات والأرضِ وَهُوَ العزيزُ الحكيم» .

دِرَاسَاتٌ اسْلامِيَّة

قضيــة الاجتــهــاد

هـل انقطع الاجتهـاد أو استمـرّ مطرّدا ؟ وإذا كـان قد انقطع فمـاذا نعني بتجديده ، وإلام نهدف من ذلك ؟ وإن لم ينقطع ، فما الذي نشكوه من أمـرنا اليـوم ، وما هو السّبيـل إلى عـلاج ما نشكـو ؟

إن وضـع هـذا السّؤال المفـرّع يعـود بنـا إلى مسألـة صور الاجتهـاد ومـراتبـه التي قـال بها أكثـر علمـاء الأصـول .

ولقـد أحسن ضبطهـا وتلخيصهـا أبو إسحـاق الشّاطبي في كتـاب الاجتهاد من « الموافقـات » إذ جعـل الاجتهاد على مراتب : منها ما يمكن أن ينقطع ، ومنها ما لا يمكن أن ينقطع وهو من تحقيق المنـاط بمـا هو حاصـل بعـد ثبـوت الحكـم بمدركـه الشّرعي ، وهو راجـع إلى إدخـال جزئيـات القضـايا تحت الحكـم ، لا إدخـال جزئيـات الأحـكام تحت الدّليـل ، فليس هو من الاجتهـاد الذي نقصـده ، وإنّمـا هو عمـل القاضي في تنزيـل الحكـم المدوّن على القضيّـة النّازلـة ، والمفتي المقلّد عنـدما يبين انطبـاق حكـم مقـرّر من قبـل على الصّورة المسـؤول عنهـا ، وقـد صـرح ابـن قـاسم فـي « الآيات البيّنـات » بأنّ صاحب هـذه المرتبة ليس من الاجتهـاد فـي شيء .

وأمّا الصّورة التي فوق هذه ، ممّا جعله الشّاطبي قابلا للانقطاع ، فهي محل بحثنا ، وهي التي رأينا أنّها انقطعت بتنازل متتابع درجة فدرجة عند جمهرة الفقهاء ؛ ولكنّا رأينا أيضا أن ذلك التنازل لم يشمل جميع الفقهاء ، لوجود قلّة تدافع في كلّ عصر حكم التنازل الذي أتى على الأكثرين ، والذي بمقتضاه اعتبر المجتهدون درجات على ما بيّنه الأصوليون : فالدرجة العليا وهي درجة الاجتهاد المطلق هي التي أيقنا بانقطاعها وتعطّل سبيلها منذ ألف سنة ، وما أمكننا أن نجد بعد القرن الرّابع من بلغ إليها ، على كثرة ما تطلع النّاس إلى مقام الاستقلال في الاستدلال ، لأنّنا وجدنا قصارى ما بلغ إليه البالغون هو اختيار القول بين أقوال ، على طريقة الإنصاف أو رجوعا إلى دليل لاستنباط حكم لم يستنبطه واحد من السّابقين ، لكن على المناهج التي كانوا قد سلكوها من قبل للاستدلال . وأعجب ما في ذلك أن الذين دعوا إلى الاجتهاد من القدماء والمحدثين وأتوا بما عدّوه وعدّه النّاس عليهم اجتهادا ، لم يكونوا فيما أتوا إلاّ في المراتب الدنيا من مقامات المجتهدين . فهل زاد الواحد منهم على الاستقلال بالفتوى في مسائل معدودة ، أو الانتصار لمذهب غير مذهبه ، أو لقول متروك أو ضعيف أو مرجوح ؟

والحقّ أنّ الانقطاع الذي قال الشّاطبي بإمكانه قد حصل بالفعل ، وأنّ العلماء والعامّة من المسلمين قد قنعوا بحالة انقطاعه ولم يحدث لهم اختلالا في أمرهم ولا اضطرارا كاللذين نحن فيهما اليوم .

وإنّما كان هذا الاكتفاء في الحقيقة راجعا إلى أن أوضاع الحياة الفرديّة والاجتماعية قد استمرّت منذ أن انقطع الاجتهاد المطلق إلى أن ظهرت الحركة الإصلاحيّة الحديثة صدر القرن

الحاضر متّحدة أو متقاربة جداً في عامة مقوماتها . فكانت التقادير والاعتبارات التي أخذ بها الفقيه في القرن الثّالث والقرن الرّابع باقية بعينها ، لا يستطيع فقيه في القرن الثّامن أو التّاسع أن يأخذ إلاّ بها ، وإذا كانت صور تقدير الحوادث النّازلة قد بقيت متشابهة فإنّ الرّجوع بها إلى الدّليل لا يكون إلاّ من الطرق التي رجع إلى الدّليل منها عند المتقدّمين ، فيكون تشابه الحوادث قاضيا بتشابه الأدلّة وتقارب مسالك الاستدلال . فبذلك لم يتهيّأ تكوّنُ دافع يدفع بالفقيه إلى النظر في الأدلّه ومسالك الاستدلال ، فأصبحت أكثر الصور التي تعرض لحياة النّاس بعد استقرار المذاهب وتمام التفريع فيها سابقا حدوثَها تقريرُ الحكم لها ؛ إذا كَدّ الفقيهُ ذهنه بوضع حكم لها ، لم ينته به كدّه إلاّ إلى تحصيل الحاصل . وقد نقل عن إمام الحرمين أنّه قال : يبعد أن تقع مسألة لم ينصّ عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط ، فتبقى المسائل القليلة التي لا تبعد كثيرا عن أخواتها مجالا لعامل التخريج أو الترجيح . ولذلك فإنّ تعطّل الاجتهاد المطلق وتنازل الاجتهاد في المراتب لم يكن فيما قبل القرن الثّالث عشر إلاّ نقصا علميّا ، لكن لم يترتّب عليه خلل اجتماعي .

أمّا بالنسبة للقرنين الأخيرين فإنّ الأوضاع انقلبت انقلابا تاما بحيث أصبحت المسائل المدونة في كتب الفقه قليلة النظائر في الحياة العمليّة الحاضرة ، وذلك هو الذي جعل مشكلة الاجتهاد مصوّرة في يومنا الحاضر بما لم تتصوّر به في القرون الغابرة ولا يمكن أن تتصوّر به . فقد أصبحت مظهرا لانعزال الدّين عن الحياة العمليّة واندفاع تيّار الحياة بالأمّة الإسلاميّة في مجرى الهوى الذى ما جاء الدّين إلاّ ليخرج بالمكلّفين عن داعيته ، فإذا استطاعت

الدولة الإسلاميّة أن تلفق قوانين للأحوال الشخصيّة تستمدّ من المذاهب المختلفة نصّا أو تخريجا ؛ فأين هي من بقيّة القوانين العامة والخاصّة ؟ وأين الدّارسون للشّريعة والباحثون في الأحكام والدّاعون إلى الاجتهاد فيها من مبالغ الدّراسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والقانونيّة التي تطفح على بلاد الإسلام بكلّ نظام أجنبي مستعار دخيل على الملّة غريب على الدّين ؟ وقد رأينا أنّ كلّ ما سبقت محاولته في هذا الباب راجع إلى مسائل جزئيّة أكثرها نازل بمراتب عن مرتبة الاجتهاد المطلق الذي تكلّمنا على انقطاعه ، وقد قال والدنا الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشّريعة الإسلاميّة» : « قد اشتدّت الحاجة إلى إعمال النظر التشريعي والاستنباط والبحث عمّا هو مقصد أصلي للشّارع وما هو تبع ، وما يقبل التغيير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله » ، وبيّن أن الطّريق إلى ذلك هو جمع مجمع علمي يحضره من أكابر علماء كلّ قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين ليبسطوا بينهم حاجات الأمّة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عمل الأمّة عليه .

فها هو حاضر الاجتهاد اليوم بين يدي هذا المجمع الجليل ، فأيّ طريق هو سالك إلى تحقيق ما لم يزل ينادي به المصلحون الصّادقون في أمر الاجتهاد ؟

إنّ الطّريق الأقوم إلى تحقيق تلك الغاية إنّما هو الشّروع في عمل علمي صحيح يبنى قبل كلّ شيء على أن الذي يراد بعثه أو تجديده إنّما هو اجتهاد حق ، وليس نقضا للاجتهاد أو عبثا فيه ، وذلك بتبصير الباحثين بأنّ الاجتهاد حركة عقليّة في أحكام الدّين المشروعة لمصالح الأمّة ، وليس الاجتهاد

مجرد حركة عقليّة تتّجه مباشرة إلى المصالح . فنصوص الوحي هي مادّة الاجتهاد الأولى ، ومنها تستمدّ القواعد التي تكون مباني للأنظار المتحرّية تطبيق الدّين على حياة العصر بما يترجّح به الظنّ أنّه مراد الله من مصلحة الأمّة اليوم . وإذا كان الاستنباط من الأدلّة يعتمد من جهة على مسالك الاستدلال التي بحث فيها القدماء وتضمنها علم أصول الفقه ، فإنّ تلك الجهة ليست إلاّ نصف أصول الشّريعة فقط كما بيّنه شهاب الدّين القرافي في أوّل كتابه في « الفروق » ، وأمّا النصف الآخر فهو الذي ذكر القرافي أنّه لم يذكر منه شيء في أصول الفقه : وهي القواعد الفقهيّة الكلية . ولعلّ مسالك الاستدلال المذكورة في أصول الفقه ، الرّاجعة إلى مفاد الألفاظ وما يعرض لها وما يرجع إليها ، لا تقتضي منّا جديدا كثيرا ، وهي ليست الأهم من النصفين وقد جعلها الشّاطبي خادمة للنصف الآخر . ولكن لنا في النصف الآخر ، نصف القواعد ، سبحا طويلا ، لأنّه – كما قال الشّاطبي في المسألة الثّالثة من كتاب الاجتهاد في « الموافقات » – مبني على فهم مقاصد الشّريعة ، وتلك المقاصد مبنيّة على اعتبار المصالح ، والمصالح معتبرة من حيث وضع الشّرع لا من حيث مطلق إدراك المكلّف . قال الشّاطبي : « فإذا بلغ الإنسان مبلغا به يفهم عن الشّارع قصده في كلّ مسألة من مسائل الشّريعة وفي كلّ باب من أبوابها ، فقد حصل له وصف هو سبب في تنزّله منزلة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم في التعليم والفتيا » . وقد خط الشّاطبي – في كتاب المقاصد من «الموافقات» – بين يدينا منهجا واضحا في اعتبار المصالح واقتضاء الشرع إليها وطريق حلّها بالأحكام الشرعيّة ، وإن سبقه إلى الإلمام بذلك الشيخ عزّالدّين بن عبد السّلام في مقدمة « القواعد » ، ونجم الدّين الطّوفي فيما كتبه في شرحه على « الأربعين

النّوويّة » على حديث « لا ضرر ولا ضرار » ، وهو ما أبرزه في عرض وتلخيص محكمين الأستاذ مصطفى زيد في رسالته التي أحرز بها درجة الأستاذيّة في الشّريعة من كلّية دار العلوم . وبناء على مراعاة المصالح التي قصد الشرع إلى اجتلابها – بعد ضبطها وتفصيلها – يقع تقرير القواعد الكلّية التي نوّه بشأنها القرافي .

وهذه القواعد قد سبق الاعتناء بها من قديم من فقهاء المذاهب الأربعة . فألّف فيها القاضي عبد الوهّاب بن نصر البغدادي المالكي في القرن الخامس كتابا سمّاه « الجموع والفروق » لم نقف عليه ولكن ذكره تلميذه مسلم بن علي الدمشقي في كتابه « في الفروق » ، وهو كتاب توجد نسخة مخطوطة منه أو من مختصر له في خزانة جامع الزّيتونة الأعظم بتونس . وجاء عزّ الدّين بن عبد السّلام في القرن السّابع ، فألّف كتاب « القواعد » وطبق فيه في جزئيات المسائل معنى انبناء الشّريعة على جلب مصالح المكلّفين . وتبعه تلميذه شهاب الدين القرافي فألّف كتابه الشّهير « الفروق » وأبدع فيه ما شاء . وألّف في القرن الثّامن زين الدّين رجب الحنبلي كتابا في القواعد رتبه على الأبواب وفرع عنها جزئياتها . وألّف عالم فاس الكبير أبو عبد الله المقري كتابا في القواعد الضّابطة لأوجه الخلاف : وفي القرن التّاسع ألّف أبو العبّاس الونشريسي التلمساني كتابا سمّاه « القواعد » أيضا جعله معاقد لمسائل الخلاف . وألّف في القرن العاشر الشيخ زين الدّين بن نجيم الحنفي كتاب « الأشباه والنظائر » فجعله أصولا للمذهب الحنفي ، استنبطها من استقراء الجزئيات وجعلها مدارا للاختلاف الأصلي بين المذهب الحنفي وغيره .

وهؤلاء الأئمة جميعا وإن أبدعوا في إبراز القواعد إلاّ أنّهم نظروا فيها إلى النّاحية الاختلافيّة ، فمنهم من جعلها لضبط المذهب

وتناسب فروعه مثل القرافي وابن رجب ، ومنهم من جعلها مرجعا لبيان مباني الاختلاف مثل المقري الذي يقول أوّل كتابه « قصدت إلى تمهيد ألف ومائتي قاعدة هي الأصول القريبة لأمهات مسائل الخلاف المبتذلة والغريبة ، رجوت أن يقتصر عليها من سمت به الهمّة إلى طلب المباني وقصرت به الأصول عن الوصول إلى مكان الفصوص من النّصوص والمعاني » . فإذا كان استقراؤهم قد انتهى بهم إلى قواعد خلافيّة بين المذاهب ، فإنّ هذا الاستقراء لو سلّط عليه استقراء لأمكن أن يستخرج به من تلك القواعد الجزئيّة قواعد اتفاقيّة تكون أصولا مشتركة بين المذاهب ومباني عامّة للفقه الإسلامي من حيث هو ، وبذلك نسمو عن النظريات الظنيّة إلى القطعيات اليقينيّة كما يريد الشّاطبي من أصول الفقه ، ولعلّه لهذا القصد وضع كتاب « الموافقات » في مقابلة كتب الفروق . وقد حاول المروزي منذ القرن الرّابع وضع هذه القواعد ولكنّه سما بها إلى الأصل العالي فجاءت قليلة مجملة ، وهي الأربعة التي في خاتمة كتاب الاستدلال من « جمع الجوامع » : « اليقين لا يرفع بالشك ، والضرر يزال ، والمشقّة تجلب التيسير ، والعادة محكمة » .

ففي الوسط بين التفصيل النّازل الذي درج عليه أصحاب القواعد والفروق ، والإجمال العالي الذي اعتصم به القاضي الحسين ، نجد القواعد الكلية القطعيّة التي هي ملاك مقاصد الشّريعة ، فنبعث بها النصف الثّاني من أصول الفقه ، ونجدّد الاجتهاد الرّشيد في أفقه الأعلى ، ونمكن للدّين سلطانه على حياتنا بعد أن انفلتث عنه ، والله المستعان .

صلة الفقه بأصول الحكمة الاسلامية

توالت حركة الاجتهاد في الفقه ، وتعاقب نموها بتعاقب الجيلين بعد عصر النبوّة (أعني الجيل الأوّل جيل الصحابة ، والجيل الثّاني جيل التّابعين) ، وتعددت مراكز هذه الحركة باتساع رقعة البلاد الإسلاميّة وتباين أقطارها وتمصر أمصارها ، فكانت مراكز الفقه منذ عصر الصحابة خمسة هي : المدينة ، مكة ، العراق ، الشام ، مصر . واختلفت أنظار المجتهدين في تقرير الأحكام الشرعيّة فكانت الفتاوى تختلف بين هذه المراكز ، ففي مسائل كثيرة يفتي الفقيه الحجازي بما يختلف عن فتوى الفقيه العراقي في الحظر والإباحة ، بحيث إن العمل الواحد يحكم أحدهما بجوازه ويحكم الآخر بمنعه . وكان لهذا الاختلاف أسباب كثيرة ترجع إلى اختلاف طرق استنباط الحكم الجزئي من دليله الإجمالي بحسب اختلاف ما يستفيد كلّ مجتهد من مقتضيات الألفاظ ، وما يحصل عند كلّ مجتهد من الأدلّة ، وما يعتمد كلّ مجتهد من المرجحات عند التعارض ، وما يتضح لكلّ واحد في استنباط معاني المصالح التي ترتبط بها الأحكام الشرعيّة تبعا لاختلاف ما يسلك كلّ واحد من المسالك للتوصل إلى معرفة العلّة .

وبهذا كان اختلاف الأحكام الفرعيّة بين الفقهاء يشير إلى اختلاف في طرق الاستنباط ومسالك الاستدلال ، وهو الذي نسميه الاختلاف الأصلي . هذا الاختلاف الأصلي الذي تدل عليه الإختلافات الفقهيّة وان كان واقعا جاريا بين الفقهاء ، رائجا فيما كان يروج بينهم من مناقشات استدلاليّة ، مشعورا به عند عامة المقلّدين ، معروفا بتفاصيله عند النّاشئين المشاركين لهم في فقههم من طالبي التخرّج عليهم ، إلاّ أنّه مع ذلك كلّه كان يجرى ويتكرّر بصورة جزئيّة ترتبط في كلّ حكم بخصوص موضوعه من حيث ارتباطه بالدّليل الأصلي ، ولم يكونوا ينظرون إلى ذلك الاختلاف نظر المقارنة بين الجزئيات .

مضى على هذا الأسلوب من الاستدلال الجزئي الذي لا يرتبط بقاعدة عامة ولا يسير على قانون منهجي ، الجيلان الأولان بعد عصر النبوة ، حتّى إذا انتقل الفقه إلى الجيل الثالث – وهو الجيل الذي ظهر في ابتداء القرن الثّاني للهجرة – بدأ الفقهاء يومئذ ينظرون إلى طرق الاستدلال نظر المقارنة والتصنيف ، فولّدوا من تنظير الأدلة الجزئيّة قوانين عامة للاستدلال ، واستخرجوا من تصنيف ضروب الاستنباط قواعد كليّة لاستخراج الأحكام من أدلتها . فلذلك تبين أن كل مركز من مراكز الفقه الخمسة يعتمد في استدلاله على قواعد وقوانين مختلفة في مجموعها عن بقيّة المراكز ، فأهل العراق يستدلون بقول الصحابي وبالاستحسان ، وأهل الحجاز يستدلون بالمصلحة المرسلة وبعمل أهل المدينة وبسد الذرائع . وبالاختلاف في هذه الأصول بين سكان الأمصار تمايزت المناهج واختلفت الطرائق ، وكانت تلك هي الأسس لاستقرار المذاهب .

وقد امتلأ القرن الثّاني مراجعات ومجادلات بين أئمة المذاهب حول الاحتجاج بنوع من أنواع تلك الأدلّة وعدم الاحتجاج ، على ما يرى أحد الأئمة أو ما يرى الآخر . وبذلك قرب الفقه من الاصطباغ بالصبغة العلميّة حيث خرج عن مضيق الواقع الجزئي إلى محيط النظر الكلّي ، ولم تبق مجادلات الفقهاء حول الفتاوى والمسائل ، بل أصبحت حول القواعد الاستدلاليّة ، وحول ما يعتبر من الأصول دليلا يعتمد عليه في استخراج الأحكام ومالا يعتبر كذلك .

وانا لنجد مثل هذا المظهر الجديد الذي ظهر به الفقه في القرن الثّاني واضحا فيما كان يدور بين أئمة المذاهب من مراسلات كتابيّة ومحاورات شفهيّة ، تتمثّل لنا في المراسلة الواردة بين إمام المدينة مالك بن أنس وإمام مصر الليث بن سعد رضي الله عنهما ، جدالا في الاحتجاج بعمل أهل المدينة على النحو الذي يثبته به مالك وينفيه الليث ، أو ما ورد في كتاب الأم للإمام الشافعي من محاورات بينه وبين الإمام مالك في مسألة عمل أهل المدينة ، وبينه وبين الإمام محمد بن الحسن الشيباني فقيه العراق وصاحب الإمام أبي حنيفة في مسألة الاستحسان .

ثمّ ان الذي يعلم من تاريخ حياة الإمام الشافعي ما كان له من الصلات بمراكز الفقه المختلفة والمخالطة لطرائق الاجتهاد المتباينة ، يدرك أن هذا الإمام العظيم بحداثة سنه على من تقدمه من فقهاء عصره ، وبما أتيح له من الاتصال بأمصارهم والاعتناء بدراسة مذاهبهم ، قد تمكن مما لم يتمكّن منه غيره من الوقوف على مواضع الاختلاف الأصلي بينهم والمقارنة بين آرائهم .

ولد الشّافعي شاميا ، ونشأ مكيا ، وتخرّج مدنيا ، وناظر عراقيا في اجتهاده ، ونضج مذهبه مصريا ، فكانه كان المهيأ بذلك لأن يجمع مذاهب الفقهاء في أصول الاستدلال ، ويخرج بها من انحياز كلّ طريقة إلى دار صاحبها لتجتمع على يديه في صعيد واحد ، هو صعيد المقارنة وبسط الأنظار ، وتقرير الحجج وإيراد النّقوض والرّدود ، بصورة تجلي كلّ مذهب من المذاهب باعتباره حقا مشاعا للنظر والبحث والمعرفة ، لا أثرة مختصة بمركز من مراكز الفقه أو إمام من أئمته يحتازه ويحميه . وبذلك اكتمل حقا لعلم الفقه الاصطباغ بالصبغة العلميّة الكاملة حيث خلص إلى أفق الفقه على يد الإمام الشّافعي ، وكان هذا الميلاد الجديد في آخر كتب الشافعي وهو كتابه في أصول الفقه الذي اشتهر باسم « رسالة أصول الفقه » للامام الشّافعي .

فمسائل أصول الفقه كانت مبحوثة قبل الإمام الشّافعي ، وقواعدها كانت مقعّدة ، ولكنّها لم تكن مضموما بعضها إلى بعض بصورة تعرض الآراء المختلفة في القضيّة الواحدة من القضايا الراجعة إلى أصول الاستدلال ، وهذا العمل الجديد هو الذي دخل بالفقه في المجال العلمي المضبوط ، وجعل مناقشة الآراء وجدال المذاهب متمحضين للنظر البحت الذي يجري على أساليب المنطق ولا يدخل نطاق الحكمة . فسمت بذلك الأنظار المذهبيّة إلى قوانين كليّة ومباحث علميّة ، أصبحت فيها طرق الاستدلال موضوعا ذاتيا للبحث المنهجي لاشرحا عرضيا للعمل الاستدلالي ، وذلك هو المعنى الذي قصده الإمام فخرالدّين الرّازي بقوله : «إن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة اريسطاطاليس إلى علم العقل» .

وبتكوين هذه النّاحية النظريّة بنشأة علم الأصول وتمحضها إلى المجال النظري العلمي ، كان علم الفقه من ناحيته الأصليّة قد تهيأ في أوّل القرن الثّالث لأن يدخل مجموعة العلوم النظريّة ، تمتد جسور الاتصال بينه وبين الحكمة الإسلاميّة الجديدة التي نشأت في بغداد .

فقد نشأ علم الكلام في القرن الثّاني مُزْوَرّا عن السنة ، معتزلا الأثر ، فاتجه إلى الحكمة المنقولة يتلقاها تلقي المسلمات التي لا تقبل جدلا . ثمّ انقلب بها إلى العقيدة الدّينيّة يشرحها ويوجهها ، فاصطدم بظواهر العقيدة وزاغ عن محكم الدّين في تأويل متشابهه ، ونشأت الفتنة الفكريّة بين أهل السنة والمعتزلة الذين هم أهل الكلام ، حتّى إذا تفتقت الحكمة وازدهرت في نهضة العقل الإسلامي ، وأصبح للمسلمين في القرن الثّالث حكماؤهم الذين التحقوا بدرجة الفلاسفة القدامى مثل فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي ، وأصبح في إمكان الفلاسفة المسلمين أن يكونوا في الفلسفة أيمة لا مقلّدين ، هنالك أقدم المتخصصون في الحكمة الدّينيّة على خوض المباحث العويصة التي كان أسلافهم من المتكلّمين يتلقون فيها آراء القدماء بالتسليم ، فنظر الحكماء النّاشئون من المسلمين في تلك القضايا ، وابتدعوا المقالات الجديدة العجيبة المخالفة لما كان يعكف الحكماء فيه على مخالف الفلاسفة اليونانيين ، فصححوا بذلك علم الكلام ، ووفقوا إلى الجمع بين قضايا الحكمة ومحكمات الدّين ، ونصروا السنة بالحكمة ، وقطعوا ما كان موصولا بين الفلسفة وبين الابتداع في الدّين .

وكان الذي اضطلع هنا بهذا العمل التجديدي للإسلام هو الإمام أبو الحسن الأشعري . وبما ظهر عن طريقته الثقافيّة الجديدة

من توفيق واعتدال وجنوح إلى نصر السنة ، تعلّق بكتبه ومقالاته أهل السنة من المحدثين والفقهاء ، وتخرّجوا عليه وأقبلوا على طريقة حكمته في الدّين . فكان من دعاة مذهبه كبار فقهاء المذاهب في عصره وخاصة من المالكيّة والشّافعيّة ، حتّى كان معاصروه بالمغرب من فقهاء المالكيّة ينصرون طريقته ويزكونها مثل الشيخ الإمام أبي محمّد عبد الله بن أبي زيد القيرواني ، والشيخ الإمام أبي الحسن ، وتخرج عليه من كانوا أوّل النّاس توفيقا بين الكلام والفقه مثل أبي بكر بن مجاهد الفقيه المالكي بالعراق : ثمّ قام على طريقة الأشعري في القرن الرّابع ونبغ في خدمة مذهبه خدمة جليلة وصلت بين الأصلين أصول الدّين وأصول الفقه ، وقربت مناهج الحكمة الأشعريّة من طرائق فقه المالكيّة والشّافعيّة ، الفقيهان الكبيران أبو بكر الباقلاني وأبو إسحاق الإسفراييني من الشّافعيّة ، فكانا اللّذين تزعما حركة المزج بين علم الكلام وأصول الفقه ، وربطا بين الحكمة التي هي عرق أحد الأصلين ، والفقه الذى هو ثمرة الأصل الآخر .

المصطلح الفقهي في المذهب المالكي *

إن تلك الثروة الطائلة من الألفاظ الدقيقة والتعابير الحكيمة التي تزخر بها كتب الحقوق والعلوم القانونية المحررة باللغة العربية في العصر الحاضر ، لتدل بسلامتها وأصالتها ووضوحها وسلامة تعبيرها وإحكام تحرير ، على أن الذين تعاطوا الدراسات الحقوقية وأرادوا أن يبرزوا فيها أفكارهم الجديدة في المناحي التي انتحوها بدراساتهم ، أو ان يعرضوا ما تعلقت هممهم بعرضه من النظريات القانونية المتولدة عن لغات غير لغتنا والناشئة في ثقافات غير ثقافتنا ، قد وجدوا من اللغة العربية استعدادا لتلقي تلك المعاني والأنظار ويسرا في التعبير عنها يغبطهم عليه الذين حاولوا مثل ذلك في نواح أخرى من الفكر والعلم . وليس ذلك إلا راجعا الى أن الألفاظ والتعابير التي هرع إليها القانونيون المحدثون ليصوغوا فيها ما لهم من الأفكار والأنظار على النحو الذي أرادوا ، قد وجدوا فيها من السعة والدقة والإحكام والتنفس والتفصيل ما كفاهم المؤونة ووضع عنهم الحرج ، إذ مكنهم لكل فكرة ، مهما كانت مخترعة غريبة عن المعروف في بابها ، من قالب تعبير دقيق واضح الانطباق عليها مؤد لتفاصيلها ومجملاتها

(*) مجمع اللغة العربية ، الجلسة الثالثة . (30 ـ 1 ـ 1968 ، 30 شوال 1387) .

في غير قصور ولا نبوة ، ولا حاجة إلى مقاربة أو تسديد . وهذا راجع لا محالة إلى أن الفقهاء الذين اشتغلوا من قبل بتلك الناحية ، قد كانوا على جانب من سعة المادة وحسن التصريف لها والبراعة في تحميلها المعاني والأفكار التي جعلوها معارض لها ، وذلك ما سهل للذين جاءوا من بعدهم أن يجدوا القوالب التعبيرية وافرة الجهاز متينة الصرف مذللة لاحتمال المعاني التي أرادوا حملها عليها .

فالناقلون الأولون لنصوص القوانين الأجنبية ونظرياتها منذ مائة سنة أو تزيد ، لم يتوصلوا إلى ما أبدعوا في ما نقلوا إلا بفضل ذلك الكنز الغالي من المصطلحات الفقهية الذي وجدوه بين أيديهم ، فأقبلوا ينفقون منه إنفاق من لا يخشى الفقر .

نعم لقد فاز المتأخرون من القانونيين بذلك الكنز ، وأفادوا من معادنه النفيسة صياغة بديعة للقوانين ، ومن دراريه ترصيعا عجيبا لبحوثها ودراساتها ، فكيف استطاع الأسلاف الذين أورثونا ذلك الكنز الثمين أن يجمعوا تلك الثروة من النفائس التي كنزوها بعدما أنفقوا منها طويلا غير مغلولة أيديهم إلى أعناقهم ؟

وإن الذي يتتبع المصطلحات التي يتصرف فيها اليوم رجال القانون ، ويتأمل في الرجوع بها إلى أوضاعها واستعمالاتها في كتب الفقه القديمة ، ليتبين له أنها استمدت من المصطلح الفقهي المشترك المشاع بين المذاهب الفقهية المختلفة ، كما استفادت من المصطلحات الخاصة التي ينفرد بها بعض المذاهب عن بعض ، فما من مذهب من المذاهب الفقهية المدونة إلا للمصطلح الخاص به أثر في إمداد البحوث القانونية المعاصرة .

ولكن الذي يبدو من مقارنة المصطلحات الخاصة بعضها ببعض في مجال رواجها على أقلام القانونيين المعاصرين ، أن المذهب المالكي من

بين سائر المذاهب الإسلامية قد كان أقوى إمدادا وأوسع أثرا من غيره في ذلك المجال .

هذه التأملات والاعتبارات هي التي ترجع بنا إلى وضع المصطلح الفقهي المشترك بين عامة المذاهب الإسلامية ، ثم إلى الفوارق التي نشأت في ذلك المصطلح بين مذهب ومذهب ، وإلى مناشيء تلك الفوارق ، ثم إلى ما كان للمذهب المالكي بالخصوص في تلك الفوارق من مميزات ، وما كان لميزاته من اقتضاء خاص لما انفرد به من المصطلحات ولما شاع من الرجوع إليها أكثر من غيرها في علوم القانون .

لما كان علم الفقه أول متكون من روح الثقافة الإسلامية ، وكان متصلا مباشرة بالكتاب والسنة ، فلا جرم كان بذلك هو المظهر الأول لما أحدث الإسلام من تطور في اللغة العربية ، تطورا جعله الإمام جلال الدين السيوطي موضوع النوع العشرين من كتاب المزهر الذي ترجمه بمعرفة الألفاظ الإسلامية وبناه على فصل من قيم كلام أحمد بن فارس (*) .

وإذا كان أحمد بن فارس يجزم بأن ألفاظا من اللغة العربية نقلت عن مواضع إلى مواضع أخر بسبب ما شرع الإسلام من شرائع من تلك الألفاظ : « المؤمن والكافر والمنافق والفاسق والصلاة والصيام والحج والزكاة » من كل ما أحدث الإسلام في ماهيته ما لم يكن معروفا عند العرب من قبل ، حتى أصبحت الألفاظ تدل على ما لم تكن تدل عليه ، ويجعل ذلك شأن أبواب الفقه كلها وشأن سائر العلوم : كالنحو والعروض والشعر ، فإن علماء أصول الفقه يقفون من هذا الذي جزم به ابن فارس موقف تحقيق وتفصيل .

(*) المزهر . س 34 ج I بولاق .

فجاء معاصره القاضي أبو بكر الباقلاني ينكر هذا النقل للألفاظ من معنى إلى معنى وينفيه مدعيا أن الشرع لم يضع شيئا ، وإنما استعمل الألفاظ في مسمياتها اللغوية المعروفة من قبل ولم يعتبر معنى جديدا ، إلا أنه اشترط لتحقيق ماهية الشيء شروطا ربما لم تكن مشترطة فيه من قبل . وإنما حدا بالقاضي أبي بكر الى هذا الموقف قصد جدلي بينه شهاب الدين القرافي في شرح التنقيح ، مع الفرار من القول بأن القرآن والسنة قد خاطبا الناس بما لا يفهمون ، فنشأت من موقفه ذلك أنظار ومناقشات ، وذهبت طائفة الى التمسك باختلاف الوضع الشرعي عن الوضع اللغوي تماما ، وهم المعتزلة ، وقالوا إن المعاني الشرعية مواليد جديدة ، فلا بد من أسماء تدل عليها بوضع جديد .

وذهب جماعة من أهل السنة الى التمسك بموقف الباقلاني ، ومنهم أبو نصر ابن القشيري والقاضي عياض . وذهب جمهور أهل السنة من أبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والإمام الرازي وابن الحاجب والقرافي والبيضاوي والسبكي إلى أن اختلاف الدلالتين بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي إنما كان على طريقة الاستعمال المجازي بدون نقل ، بل بمراعاة المناسبة بين المعنيين ، واعتمادا على القرائن الصارفة عن المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي . ولم يهمل هؤلاء وجهة نظر القاضي أبي بكر ، فقصروا وقوع النقل على المعاني الشرعية الفرعية ، التي هي موضوع علم الفقه ، دون المعاني الشرعية الأصلية ، التي هي موضوع علم العقائد . فأقروا بأن « الإيمان والإسلام » مستعملان في معناهما اللغوي بخلاف مثل « الصلاة » و « الزكاة » مما استعمل في غير معناه الأصلي .

ووقف سيف الدين الآمدي بين هاتين الطريقتين موقفا غير جازم بترجيح إحداهما على الأخرى . هذا هو موقف الأصوليين من المصطلحات

الشرعية ، ويعنون بها الألفاظ التي ورد استعمالها في لسان الشرع الأصلي أي في القرآن والسنة للتكاليف العملية التي جاء بها الدين مثل الصلاة والصوم والزكاة . أما ما عدا ذلك مما شمله كلام أحمد بن فارس من المصطلحات التي وضعها أهل العلوم ، ومنهم الفقهاء في ما استنبطوا وفصلوا ، فقد كان لهم منها موقف اخر : فلم يختلفوا في أنها منقولة عن معانيها اللغوية الأصلية ، لأن المشكل الذي حمل الباقلاني ومن بعده على أن يحترزوا من القول بالنقل في الألفاظ الشرعية المستعملة في الكتاب والسنة ، هو مشكل غير وارد فيما يخص الألفاظ التي استعملها أصحاب العلوم من الفقهاء وغيرهم . فلا نزاع حينئذ في أن الألفاظ التي استعملها الفقهاء هي مصطلحات عرفية خاصة بطائفة معينة مثل « الكسر » في الفرائض و « العَرْض » بمعنى المنقول و « الأصل » في مقابلته . وشأن الفقهاء في ذلك شأن غيرهم من طوائف أصحاب العلوم ، كما استعمل العروضيون « السبب والوتد » أو استعمل الحكماء « الجوهر والعَرض والحيز » . وقد قرر الأصوليون في ذلك كله أنه نقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي نقلا مجازيا للمناسبة بين المعنيين ، ثم اشتهر عند تلك الطائفة حتى أصبح باشتهاره مستغنيا عن القرينة فلا يتبادر الى الذهن عند إطلاق اللفظ بين تلك الطائفة إلا المعنى المنقول إليه ، فصار حقيقة عندهم تسمى « الحقيقة العرفية » وهي التي قسمت إلى : عرفية عامة ، مثل إطلاق « الدابة » على الحمار أو على الفرس باختلاف الأقطار ، وعرفية خاصة مثل الألفاظ التي اصطلح عليها أهل العلوم والصناعات . وبذلك أصبت الحقيقة مقسمة إلى ثلاثة أقسام : لغوية ، وشرعية ، وعرفية ، كما ذهب إليه السبكي في جمع الجوامع . أو إلى أربعة بتقسيم العرفية إلى عامة وخاصة كما درج عليه القرافي في التنقيح .

ويستخلص من هذا أن المصطلح الفقهي يتألف من قسمين من تلك الأقسام ، هي : الحقيقة الشرعية ، والحقيقة العرفية الخاصة ، وأن ما للحقائق الشرعيـة من قرب من الحقـائق اللغويـة ومتانـة التصاق بها حتى قيل إنها غير منقولة أو إنها معتمدة على مناسبات قوية بين المعنيين ، هو الذي ضمن لها الوضوح والمتانة والأصالة زيادة على أن نقلها بأحكم الوسائل البلاغية قد جنبها عيب التعقيد المعنوي الذي هو من قوادح فصاحة الكلام ، وأن إجراءها في سياق الكلام الذي وردت فيه قد أعطاها من حسن التناسق وبديع النظم ما بعدت به عن النبوات التي تحصل عادة بين الألفاظ الاصطلاحية وبين مجاري التعبير العربي الفصيح ، وذلك يرجع إلى مقام الإعجاز الذي وردت فيه تلك المفردات في القرآن العظيم ، وإلى صفة الفصاحة السامية المنزلة التي أوتيها النبي صلى الله عليه وسلّم ، فظهرت بها تلك المفردات في الحديث الشريف .

وإذا ثبت أن المفردات المستعملة في المصطلح الفقهي منها ما يرجع إلى الحقيقة الشرعية ومنها ما يرجع إلى الحقيقة العرفية ، فإن النظر في المقارنة النسبية بين القسمين يفيد أن الأكثر الغالب هو الراجع إلى الحقيقة الشرعية المتبع فيه التعبير القرآني أو الحديثي ، يتضح ذلك جليا لمن يرجع إلى مصنفات السنة الأولى فيرى أن تراجم الأبواب التي بنيت عليها تلك المصنفات هي تراجم الأبواب التي بنيت عليها كتب الفقه في عامة المذاهب منذ القرن الثاني إلى اليوم . كما يتضح ذلك أيضا لمن يريد أن يختبر هذه القضية بأن يعمد إلى ألفاظ من كتب الفقه القديمة أو الحديثة يعرضها على المعاجم المصنفة في لغة الحديث، مثل «مشارق الأنوار» لعياض ، و«النهاية» لابن الأثير، فيرى أن الأكثر منها ما هو من لغة الحديث وأن أقلها ما هو من مصطلحات الفقهاء التي قلنا إن شأنهم فيها شأن غيرهم من أصحاب العلوم .

كان عمل الفقهاء استنباطا للأحكام من أدلتها ، وتحقيقا لمناط الأحكام من معانيها وعللها ، وقياسا للفروع على أصولها ، فكانت بذلك نصوص الكتاب والسنة التي يسميها الإمام الغزالي «المدارك القولية» هي قوام تفكيرهم وتعبيرهم ، فلم يكن لهم من داع لأن يستعملوا من الألفاظ ما يخرج عن تلك الدائرة إلا أحد أمرين :

الأمر الأول : وصفهم لما يسلكون ، في فهمهم للمعاني وتقديرهم للصور التي ينزلون عليها الأحكام المستنبطة ، من مسالك ذهنية تختلف باختلاف اجتهادهم ، وتلك هي صناعة الفقه التي تنتج تقرير الأحكام الشرعية مما يرجع إلى « الدليل » و« العلة » و« الحكم » و« أقسام الحكم » و« القياس » و « الاستحسان » و« قول الصحابي » و« عمل أهل المدينة » « وسدّ الذرائع » .

الأمر الثاني : تعبيرهم عن صور الأقضية الحادثة التي لم يسبق التعبير عنها في لسان الشرع ، وتناولها الفقهاء لبيان الأحكام الشرعية المنطبقة عليها بإدخال الجزئيات تحت كلياتها أو إلحاق الأشباه بأشباهها .

أما الأمر الأول فإن الإفصاح عنه لم يكن رائجا في القرن الأول للهجرة ، قرن الجيلين الأولين : جيل الصحابة وجيل التابعين ، لأن الفقهاء من الجيلين الفاضلين كانوا يفتون في الحوادث ببيان ما ينبغي من فعل أو ترك ، ولم يكونوا يعبرون عن التقديرات الذهنية التي يعتمدون عليها في أنفسهم للتوصل إلى معرفة الحكم ، فلم يكن الفقه مذاهب ذات أصول يتميز بعضها عن بعض بما تتميز به المذاهب والمناهج . ولم يتخذ الفقه صورة المذاهب إلا من ابتداء القرن الثاني ، لما بدأ الفقهاء يعبرون عن استدلالاتهم وتقديراتهم ، ويناقش بعضهم بعضا في ذلك بما تبين به اختلاف المذاهب بين فقهاء الأمصار ، على نحو ما نجد في المراسلات التي بين

الإمامين مالك بن أنس والليث بن سعد في حجّية عمل أهل المدينة ، وما نجد في كتب الإمام الشافعي من بحث في حجّية الاستحسان وحجّية عمل أهل المدينة ، وغير ذلك مما تولد منه علم أصول الفقه .

وأما الأمر الثاني – وهو تسمية صور الحادثات ، وأنواع المعاملات والعقود – فقد كان الفقهاء يعبرون في ذلك عما يسألون عنه مما يجري بين الناس ، فكان يتلاقى في تعبيرهم ما يسمى به الناس الأشياء وصور العقود المسؤول عنها ، مع ما يختار الفقيه من مسالك التعبير عن ذلك وعن وجه الحكم الشرعي المتعلق به . ومن مجموع هذين الأمرين يتبين أن رواج الألفاظ العرفية الفقهية غير الواردة في لسان الوحي ، لم يشع إلا من القرن الثاني ، وأن بعض تلك الحقائق العرفية هي التي تكونت بها نواة علم أصول الفقه ، فانفصلت عن علم الفقه وذهبت تكوّن علما قائما بذاته ، مختصا بمصطلحه وتصانيفه ، لا يدخل في موضوع بحثنا هذا ، وأن البعض الآخر من تلك الحقائق العرفية ، التي بدأت تشيع في القرن الثاني – وهو محل نظرنا في هذا البحث – هو الذي كوّن عنصر المصطلح الفقهي الأخص الذي اتفقت المذاهب في كثير منه ، واختلف بعضها عن بعض في باقيه ، وهو الذي أخذ يتسع وينمو في القرون الموالية ، ويبعد فيه ما بين المذاهب بحسب ما اقتضاه توفر المباحث الفقهية وتفتقها وتفننها .

فإذا نحن وقفنا عند نقطة الافتراق هذه ، وتركنا علم أصول الفقه يسير بمصطلحاته ونظرياته منحدرا من رسالة الإمام الشافعي إلى ما تتابع بعدها من تصانيف علم الأصول ، ثم تعلقنا في موقفنا هذا بالعمل الفقهي في معناه الخاص : الذي يتصور في إفتاء أئمة المذاهب الفقهية في المسائل ، بتقرير ما يستنبطون لها من الأحكام الشرعية ، فرأينا سفيان الثوري وأبا حنيفة ومالكا والأوزاعي والليث بن سعد ومن نشأ بعدهم من أضرابهم

أو أصحابهم ، منتصبين لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها ، والناس يستفتون ، رأينا كل واحد من هؤلاء الفقهاء العظام في المصر الذي هو امامه ، يتلقى الأسئلة التي يرجع بها إليه القاصدون إلى معرفة الحكم الشرعي من أهل ذلك القطر ، فيرجع في طلب الحكم إلى الأدلة الشرعية سالكا المسلك الذي تفقه عليه وتخرج فيه ، وهو المسلك الذي تأصل وتسلسل في ذلك القطر نفسه من عهد فقهاء الصحابة الذين تكونت المراكز الفقهية بإقامتهم في تلك الأمصار ، واختلفت المسالك الاجتهادية فيها بتفرقهم بينها .

فيكون بذلك لاختلاف الأقاليم وبيئاتها ، بين مكة والمدينة والعراق والشام ومصر ، أثر قوي في اختلاف التصوير للحوادث والتعبير عن الأحكام ، كثيرا ما يقتضي أن تكون الألفاظ الواردة على لسان الفقيه في تقرير الحكم لمحله ، منطبعة من ذلك التأثير الإقليمي بما تختلف به لغة الفتوى عنده عن لغة الفتوى عند فقيه آخر في إقليم آخر ، زيادة على ما قد يقتضيه طبع الفقيه نفسه وطريقته التعبيرية وذوقه البياني من اختلاف بينه وبين الفقهاء الآخرين في التعبير ، بقطع النظر عما يكون بينه وبينهم من اختلاف في جوهر الموضوع . فإن القيود والشروط التي يرى أحد الفقهاء أن يضبط بها الماهية المسؤول عنها حتى لا تحمل فتواه على غير محملها ، ثم ما يقرر لمحل السؤال من حكم يرجع إلى معنى الحظر أو معنى الإباحة ، وما يوجه به الحكم الذي اهتدى إلى تقريره مما يرجع إلى شرح ماهية الموضوع ، كل ذلك يقتضي ، لا محالة ، جريان ألفاظ على لسان الفقيه من التعبير عن صورة الواقع وشرحها وتوجيه ما ينبغي أن تعتبر به في مجال تطبيق الحكم الشرعي ، هي الألفاظ التي تتقرر بها الماهية وأركانها وشروطها ، وتصبح أمرا مصطلحا عليه في تقرير الأحكام الشرعية . وبذلك يختلف طبعا التعبير عن الموضوع وصوره بين فقيه وفقيه ،

اختلافا يكون بعضه راجعا إلى ما لاختلاف الأقاليم من أثر في تصور الوقائع يتبع اختلاف العوائد أو اختلاف الألفاظ الجارية . ويكون بعضه الآخر راجعا إلى ما اختار الفقيه من ألفاظ أو ابتكر من أساليب لضبط الموضوع وتحقيق أركانه وشروطه ، زيادة على أن الحكم المقرر للمسألة إن كان راجعا إلى معنى الإباحة والمشروعية فإنه يقتضي دخول الاسم الدال على موضوع المسألة في المصطلح الفقهي ، إذ يصير من عناوين الأبواب المعقودة للمعاملات المشروعة والعقود الشرعية الصحيحة ، بخلاف ما إذا كان الحكم راجعا إلى معنى الحظر وعدم المشروعية ، فإنه يقتضي إلغاءه وإسقاط عنوانه ، ولا يبقي احتمالا لضبط ماهيته وبيان أركانه وشروطه . وعلى ذلك توجد أسماء مَوَاهٍ فقهية في مذهب من المذاهب يقر مشروعية تلك الماهية ، ولا توجد في مذهب آخر لا يقر مشروعيتها ، فلا يوجد « الحُبس » عند الإمام أبي حنيفة ، وإن وجد عند صاحبيه وبقية الأيمة ولا يوجد « ميراث ذوي الأرحام » عند مالك وإن وجد عند أبي حنيفة .

على هذه الأصول جرى وضع المصطلح الفقهي في المذهب المالكي : ابتداء على يد الإمام مالك بن أنس ، وتطورا على أيدي أصحابه واتباع مذهبه حتى القرن العاشر بالمشرق والمغرب .

كان مالك حجازيا مدنيا ، وبذلك عرف عند معاصريه من الفقهاء وغيرهم ، وكانت نشأته الفقهية على منهج جامع بين النظر والأثر ، ولكنه بمراعاة الأثر أعلق ، وكانت المدينة قد ظهرت فيها نزعة قوية إلى الرآي والفقه عدّلت نزعتها الأصلية إلى الحديث والعلم ، وذلك بظهور ربيعة بين أبي عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي ، الذي هو شيخ الإمام مالك وذو الأثر القوي في تكوينه الفقهي ، فكانت طريقة الفقه الجديدة معتمدة على الفقه المتأصل في المدينة الذي عرفت به من عهد الصحابة وعهد فقهاء

التابعين ولا سيما الفقهاء السبعة المشاهير ، وكان مالك لم يدرك تلك الطبقة من الفقهاء السبع وكبار التابعين ، ولكنه تلقى فقههم وروايتهم عن الذين أدركوهم ؛ فلم يتلق الذي تلقى من ذلك إلا وهو مفصل إلى علم وفقه أو إلى سنة ورأي .

فلما ظهر مالك وانتهت إليه إمامة دار الهجرة ، وقصده الناس ، عرفوا فيه شخصية فيها جانبان : جانب العلم ، وجانب الفقه ، فقصد للأمرين . وكان القاصدون إليه ثلاثة أصناف : صنف طالبي الرواية الذين شدوا الرحلة إلى المدينة ليرووا عن إمامها الأحاديث الصحيحة المنتقاة ، التي عرف مالك بتمام التحري في روايتها وضبطها ، ومن هؤلاء من كانوا متكونين تكونا فقهيا كاملا في أمصار أخرى ، وعلى مناهج فقهية لا تساير المنهج الفقهي لمالك بن أنس ، فمنهم بالغ درجة الاجتهاد المطلق : مثل عبد الله بن المبارك ، ومنهم من هو قريب منها في درجة الاجتهاد المقيد : مثل محمد بن الحسن الشيباني ، وعدد هؤلاء الرواة كثير جدا ، أحصى منهم علماء الحديث أكثر من ألف ، وقد خصهم بالتصنيف الخطيب البغدادي والقاضي عياض (*) .

الصنف الثاني طالبو التخرج الفقهي الذين هم من أهل المدينة : مثل عبد الله بن نافع وابن الماجشون ، أو من غير المدينة من المكيين والعراقيين والمصريين والأفارقة والأندلسيين ، وهؤلاء هم الذين قصدوا مالكا ليلازموه ، ويتتبعوا إفتاءه في المسائل ، ويستكشفوا أدلته ومسالكه حتى يتخرجوا فقهاء على طريقته : أمثال الشافعي والقعنبي وابن القاسم وعلي بن زياد ويحيى بن يحيى .

(*) تنوير الحوالك شرح موطأ الامام مالك للسيوطي ص ١٥ ج ١ ط الحلبي بمصر .

الصنف الثالث : صنف المستفتين من عامة الناس الذين يأتي الواحد منهم بجزئية من جزئيات الوقائع ليعرف الحكم الشرعي فيها حتى يعمل به . وفي هؤلاء من هم من أهل الحجاز ، ومنهم من هم من أقطار أخرى يأتون المدينة قصد الاستفتاء في ما يشكل عليهم ، أو يغتنمون فرصة حلولهم بها زائرين بعد الحج فيتوجهون لإمامها بالاستفتاء .

وقد كان لتعدد هذه الأصناف أثر في الإكثار من صور المسائل التي تكلم فيها إمام دار الهجرة ، وأثر في الحمل على البسط والتفصيل فيها ، وأثر في قيام الفتاوى المخالفة لفتوى الإمام مالك أمام نظره حتى يضطر لمناقشتها والاستدلال على ترجيح ما يرى هو عليها . ولم يكن تعاطي مالك الفقه مقتصرا على الإفتاء بالمشافهة ، ولكنه دخل به في التدوين الكتابي بتصنيفه كتاب « الموطأ » الذي كان به أول السابقين إلى التصنيف ، فكان تصنيفه ذلك أدعى إلى تخير الألفاظ وتحقيق محاملها وإقرار استعمالاتها على صورة مصطلح عليها .

وقد ظهر أثر مالك في ذلك كما ظهر أثره في الصورة الأخرى المعتادة وهي صورة الجواب الشفهي عن المسائل .

ونستطيع أن نتبين مظاهر هذا العمل اللغوي في « الموطأ » على أنحاء متعددة منها ما يرجع إلى القصد إلى الحقائق الشرعية لتنزيلها على مجالها بحسب ما أدى الإمام إليه اجتهاده في ضبط المعنى المقصود من ذلك اللفظ الشرعي ، وذلك مثل لفظ « العريسة » فقد ورد في الحديث « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرخص في بيع العرية » ففسرها مالك وبين وجه الرخصة فيها في الموطأ ، بما جاء مخالفا لبعض المذاهب وموافقا لبعض في ماهي العرية ، كما بسط ذلك ابن رشد في بداية المجتهد (*) . ومثل

(*) بداية المجتهد ص 180 ج 7 ط الجمالية .

ذلك أيضا الحديث الذي جاء « بأن رسول الله صلى عليه وسلم نهى عن بيع الغربان» (*) . قال مالك «وذلك فيما نرى ، والله أعلم ، ان يشتري الرجل العبد أو الوليدة أو يتكارى الدابة ، ثم يقول للذي اشترى منه أو تكارى منه أعطيك دينارا أو درهما أو أكثر من ذلك أو أقل على أني إن أخذت السلعة أو ركبت ما تكاريت منك ، فالذي أعطيتك هو من ثمن السلعة أو من كراء الدابة ، وإن تركت ابتياع السلعة أو كراء الدابة ، فما أعطيتك لك باطل بغير شيء » . ومن هذا الباب أيضا « النهي عن الملامسة والمنابذة » وما فسر به مالك ماهيتهما ، وتحقق معنى الضرر فيهما ، والفرق بين معناهما ومعنى بيع الأعدال على البرنامج . ومن ذلك أيضا تفسيره « الركاز » بأنه دفن الجاهلية ، خلافا لمن يفسره بالمعادن . ومنه أيضا تفسير « النجش » الذي ورد في الحديث « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه » قال مالك : « النجش أن تعطيه بسلعته أكثر من ثمنها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدي بك غيرك » . ومُثُل هذا النحو من تقرير الحقائق الشرعية وافرة جدا في الموطأ . وهناك نحو ثان يرجع إلى تعبير عن صورة من الأحكام أو باب منها بعبارة لم ترد لذلك الباب بخصوصه في لسان الشرع ، ولكنها استمدت من تعبير شرعي فيما لا يختلف عن المعنى المقصود ، فانتزعت للمعنى المقصود وخصصت به وأصبحت حقيقة عرفية فيه ، كتعبير الإمام في الموطأ عن ميراث الولد والدهم أو والدتهم باسم « ميراث الصلب » وهو التعبير الذي شاع بعد ذلك بين الفرضيين . قال القاضي أبو بكر ابن العربي في شرحه على الموطأ المسمى « القبس » إن مالكا رضى الله عنه هو أول من عبر بهذه العبارة أخذا من قوله تعالى : « يخرج من بين الصلب والترائب » . ونحو ثالث يرجع إلى تعبير تقرر عند فقهاء المدينة من قبل

(*) الموطأ شرح السيوطى ص 108 ج 2 .

اعتمده مالك وعبر به وطبقه على محله وفصل صوره ، كما في لفظ « العهدة» في تقسيمها إلى عهدة الثلاث وعهدة السنة وتخصيصها بالرقيق . ونحو رابع يرجع إلى التصرف بالاختيار بين لفظين وردا مترادفين في استعمال الحقائق الشرعية ، ووقع الاقتصار على أحدهما ، حتى أصبح تخصصه بذلك مصطلحا عرفيا ، وذلك مثل اختيار لفظ «القراض» على لفظ «المضاربة» قال ابن رشد الجد في كتاب المقدمات الممهدات في « القراض : هذا اسمه عند أهل الحجاز ، وأما أهل العراق فلا يقولون قراضا البتة ، ولا عندهم كتاب القراض ، وإنما يقولون مضاربة وعندهم كتاب المضاربة » . ومن ذلك « الحُبس » في مقابلة « الوقف » وقد قال ابن رشد في المقدمات أيضا « الحبس والوقف معناهما واحد لا يختلفان في وجه من الوجوه » ومن ذلك ايضا اختيار « الصداق » على « المهر » وهما مترادفان ، وقد استعمل الفقهاء – مالكية وغير مالكية – كلا من اللفظين بمعنى واحد إلا أن الإمام في الموطأ أكثر ما استعمل لفظ الصداق وإن عبر بالمهر أحيانا (*).

ونحو خامس من الأنحاء التي ورد عليها التصرف اللغوي في الموطأ يظهر في أسماء راجت على ألسنة الناس تبعا لرواج مسمياتها ، فعبر بها في مقام تقرير الحكم الشرعي المنطبق عليها ، ومثال ذلك « بيع العِينة » وهو البيع بثمن إلى أجل ، ثم اشتراء نفس المبيع بأقل من ذلك الثمن ، كما فسرها في القاموس ، وقد عنون بها مالك تصور بيع الطعام قبل قبضه . ومنه أيضا لفظ « الصكوك » جمع صَك ، فقد قال فيه مالك : « إنه بلغه أن صكوكا خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها . ومن مثل هذا أيضا

(*) الموطأ بشرح السيوطى ص 67 ج 2 ط الحلبى .

« الرقبى » (1) وهي تحبيس رجلين دارا بينهما على أن من مات منهما فحظه حبس على الآخر ، وقد قال ابن القاسم : « لم يعرف مالك الرقبى ففسرت ، له فلم يجزها » . ومن مثله أيضا استعمال « الطعام » بمعنى البُر ، كما هو الجاري في تعبير أهل الحجاز ، كما صرح به الشيخ أبو الحسن في شرح الرسالة (2) .

ونحو سادس من هذه الأنحاء هو معان فقهية قال بها الإمام مالك وارتجل للتعبير عنها ألفاظا تصلح للوفاء بمعناها ، ولكنها لم تستعمل عند غيره في خصوص ذلك المعنى : مثل « الاعتصار » للرجوع في العطية ، وهو في أصل اللغة مطلق الطلب والأخذ . ومثل « البيع على البرنامج » الذي جعله عنوانا للبيع بالصفات والمقادير الضابطة . وهذا راجع لا محالة إلى ما عرف به مالك من متانة السليقة وقوة الارتجال في اللغة بتعبير فصيح : نقل السيوطي في المزهر عن كتاب ليس — ولا يوجد ذلك في النسخ التي بين أيدينا — أنه لم يسمع جمع الدجال من أحد إلا من مالك بن أنس فقيه المدينة فإنه قال « هؤلاء الدجاجلة » .

وقد يلتحق بهذه الأنحاء نحو سابع يرجع إلى مجرد الذوق في اختيار التعبير ، أوا ختيار المناسبة والترتيب ، مما يخترع له الإمام ما انفرد به ولم يسبق إليه ، مثل اختراع : « كتاب الجامع » ، في ختام الموطأ للمعاني المفردة التي لم يتأت له جمعها في كتاب ، فجمعها أشتاتا في كتاب الجامع ، وهو اختراع له نبه إليه أبو بكر ابن العربي في « القبس » ومن ذلك الجوامع التي ختم بها كتبا من الموطأ بجمع المسائل

---

(1) المدونة ص 168 ج 15 مصر .

(2) كفاية الطالب الرباني ص 131 ج 2 ط الخيرية بمصر .

المفردة التي لم تفصل على تراجم مثل « جامع الصيام وجامع الحج وجامع الطلاق وجامع بيع الثمار وجامع الطعام وجامع البيوع وجامع ما جاء في القرار وجامع القضاء وجامع العقول » .

فمن هذه الأنحاء السبعة تكونت لكتاب الموطأ قيمة ذات الأثر في وضع المصطلح الخاص بالفقه المالكي ، المخالف في كثير من تفاصيله للمصطلح المأخوذ به في المذاهب الأخرى . وكذلك اتجه المذهب المالكي ، بعد تدوين الموطأ ، يوسع هذا المصطلح ، ويفننه بما اقتضاه التوجيه الآتي من سير المخترعات التي وضعها الإمام مالك في تدوينه ، فأخذت لغة الموطأ – قبل فقهه وعلمه – مأخذ الشيء البديع النفيس ، وأقبل علماء اللغة يتتبعون ألفاظه ويشرحون غريبه . وقد ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك : ثلاثة من الذين ألفوا في شرح غريب الموطأ : البرقي والأخفش وأبو القاسم العثماني المصري . وفي خزانة جامع الزيتونة الأعظم بتونس نسخة عتيقة من شرح على غريب الموطأ اسمه « التعليق » لأبي عبد الله ابن السيّد البطليوسي الأندلسي من أهل القرن الخامس والسادس (*) زيادة على ما اهتم به القاضي عياض في كتاب « مشارق الأنوار » ، من ضبط وتحقيق وشرح لمفردات الموطأ مع صحيحي البخاري ومسلم . ثم إن لمالك وراء الموطأ مجالا أوسع في التعبير عن المعاني الفقهية بتعابير تؤثر في وضع المصطلح الفقهي لمذهبه وضبطه ، وذلك هو المجال المعتاد للإفتاء بالجواب الشفهي عن المسائل المعروضة عليه. وقد بين عياض في ترتيب المدارك أن القاصدين إلى مالك كانوا صنفين : طالبي حديث يسمعون الموطأ ، وطالبي فقه يتقدمون بالمسائل . وكان مالك في أجوبة المسائل يتكلم عن رؤية وتحر وأناة ، كما هو معروف

(*) ترتيب المدارك ص 131 ج 2 ط بضاله بالمغرب .

في ترجمته ، فكان ذلك عونا على ضبط كلامه واتزان عبارته ، وكان ما يبدو منه في تحرير عبارة الإفتاء مثل أو قريبا مما يبدو منه في تحرير عبارة الموطأ . فكثرت بذلك الاصطلاحات الرائجة في كلامه ، واتسع مجال التعبير على مثال الأنحاء التي تقدم ذكرها في الكلام على الموطأ .

وقد اعتنى أصحابه المتفقون عليه بتدوين مسائله وضبط صور تعبيره . وذكر عياض في ترتيب المدارك أن ابن وهب ألف سماعه من مالك في ثلاثين كتابا ، وأن مالكا لم يكن يتكلم بشيء الا كتبه ابن وهب ، وذكر أن أشهب وابن القاسم وأسد بن الفرات أيضا دونوا سماعهم من مالك ، وفي ترجمة علي بن زياد أنه كتب سماعه من مالك ثلاثة كتب .

فتكونت من هذه المجموعة الضخمة مادة واسعة للتعبير الاصطلاحي الفقهي في المذهب المالكي ، مما اتفق فيه هذا المذهب مع المذاهب الأخرى ، أو ما اختلف عنها . ومن المعلوم أن المذهب المالكي قد انتشر بتفرق أصحاب مالك في الأقطار واتخاذهم مراكز متعددة في المدينة والعراق ومصر والقيروان والأندلس ، فكان تطبيق الفقه على أيدي أصحابه في الأقطار المختلفة ممكنا لكل مركز من تلك المراكز أن يجد من الصور والأسماء وفنون التعبير ما يمتاز به عن المراكز الأخرى ، فاتسعت بذلك مادة المسائل واتسعت لغة التعبير عنها . وتلاقت الأسماء المتعددة والأساليب المختلفة في ضبط الحقائق الفقهية والتعبير عن مواهيها ، وبدأت كتب المسائل تتردد بين الأقطار ، فتصل في التعبير عن المواهي وتقريبها بين قطر وقطر . إذ نقل عيسى بن دينار ويحيى بن يحيى وهما أندلسيان عن ابن القاسم سماعه وهو مصري ، ونقل أسد بن الفرات وسحنون وهما من القيروان سماع ابن القاسم أيضا ، ورجع سحنون بسماعه من علي بن زياد بتونس يعرضه على ابن القاسم بمصر ، وروى أبو بكر الأبهري وهو عراقي سماع ابن

عبد الحكم وهو مصري ، فكان ذلك كله زيادة في التحقيق والضبط لعبارات مالك ، وزيادة في إشاعتها وإحسانا لتطبيقها على المحافل المختلفة من صور الأحوال التي تحقق باختلافها مقاصد العبارات ومدلولات المصطلحات . وصدرت بهذا العمل الجليل الموسوعات الأولى للفقه المالكي في القرن الثالث ، وهي : « المدونة » لسحنون القيرواني ، و « الواضحة » لعبد الملك بن حبيب القرطبي ، و « المستخرجة » لأبي الوليد العتبي القرطبي ، وهي المشهورة بالعتبية ، فجاءت مشتملة على عشرات الآف المسائل – إذ في المدونة وحدها أربعون ألف مسألة – وتضمنت أكثر ما كتب من السماع عن مالك مما دونه سحنون عن ابن القاسم وهو أوسع من ذلك ، أو ما جمعه من شتات الأسمعة غير ما في المدونة أو ما جمعه ابن حبيب في الواضحة من أسمعة خارجة عن المدونة أيضا . وتلاقى في هذه الكتب ، مع كلام مالك المدون عنه ، كلام تخريج وتوجيه وتفسير لأصحابه اكتسب به كلام مالك وضوحا في دلالته ودقة في انطباق ألفاظه على معانيها كما نرى في المدونة في كتاب « حريم الآبار » :

« قال سحنون بن سعيد : قلت لابن القاسم هل للبئر حريم ، وعند مالك بئر ماشية أو بئر زرع أو غير ذلك من الآبار ؟ قال : لا ليس للآبار عند مالك حريم محدود ، ولا للعيون إلا ما يضر بها . قال مالك ومن الآبار آبار تكون في أرض رخوة وأخرى تكون في أرض صلبة أو في صفا فأتى رجل ليحفر قربها ، فقام أهلها فقالوا هذا عطن لإبلنا إذا وردت ومرابض لأغنامنا وأبقارنا إذا وردت ، أيمنع الحافر من الحفر في ذلك الموضع وذلك لا يضر بالبئر ؟ قال : ما سمعت من مالك فيه شيئا إلا أنني أرى أن يمنع من ذلك لأن هذا حق للبئر ، ولأهل البئر إذا كان يضر بمناخهم فهو كالإضرار بمائهم . قلت : فإن أراد رجل أن يبني في ذلك الموضع أكان لهم أن

يمنعوه كما كان لهم أن يمنعوه من الحفر فيه ؟ قال : نعم، ولم أسمع هذا من مالك ولكن لما قال مالك إذا كان يضرّ بالبئر منع من ذلك، فهذا كله ضرر بالبئر وأهله » (1) .

فنرى أن هذا الحوار قد انتهى الى إعطاء قول مالك « ما يضر بالبئر يمنع » دلالة واسعة واضحة على الضرر بأنواعه سواء أتعلق بالبئر ذاتها أم بمرافقها أم بمصالح مالكيها .

وفي العتبية (2) في سماع عيسى بن دينار عن ابن القاسم « سألت ابن القاسم عن القوم تفوتهم الجمعة فيريدون أن يجمعوا ، قال ابن القاسم كنت مع ابن وهب بالإسكندرية في بيت ، فلم نحضر الجمعة لأمر خفناه ومعنا ناس كانوا جاءونا ، فأردنا أن نصلي ، فقال ابن وهب نجمع ، وقلت أنا لا ، فألح ابن وهب فجمع بالقوم وخرجت أنا عنهم ، فقدمنا على مالك فسألناه عن ذلك ، فقال لا تجمعوا ولا يجمع الصلاة من فاتته الجمعة إلا أهل الحبس والمسافرين والمرضى فأما غير ذلك فلا » .

فنرى في هذا أن السؤال قد انتهى الى تحديد كلام مالك عند منطوقه ، وأنه لا يرى حالة الاضطرار كلها مبيحة لصلاة الظهر جماعة يوم الجمعة إلا للأعذار الثلاثة التي حصر الأمر فيها .

ولقد انتشر المذهب المالكي وتفرع في هذا الدور وكثرت فيه التخاريج والآراء ، وتعددت الاصطلاحات ، وتداخلت بين المدون من كلام مالك واللاحق به من تفسير وبيان أو اجتهاد مخالف لاجتهاده ، فاحتاج الى مزيد الضبط وتجديد التلخيص والتهذيب حتى تتحد الصور

---

(1) ص 189 ج 15 .

(2) شرحها : البيان والتحصيل لابن رشد الجزء الاول مخطوط .

وينسجم التعبير ويأتلف ما تفرق بين الأسمعة ويجتمع ما تشتت بين الأقوال ، فكانت القيروان في القرن الرابع ، هي التي وفت للمذهب المالكي في عامة مراكزه شرقا وغربا بهذه الحاجة ، وكان الذي تولى إمامة المذهب في هذا الدور الهام ، هو الشيخ أبو محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني ، فلقد قال القاضي عياض في ترجمته في ترتيب المدارك « إمام المالكية وقدوتهم وجامع مذهب مالك وشارح أقواله » فكان ابن أبي زيد ، بسعة فقهه وفصيح بيانه وقوة تحريره ، هو الذي ضبط المصطلح الفقهي في المذهب المالكي الضبط الدقيق المتحد . وفي مقامه الأدبي يقول عياض « فصيح القلم ذو بيان ومعرفة بما يقول ، يقول الشعر ويجيده » . فكان أثره من فقه الأدباء لا من أدب الفقهاء . فهو كما يقول عياض « الذي لخص المذهب وضم كسره » فعمد الى تلخيص المدونة وتلخيص المستخرجة ، وألف كتاب النوادر والزيادات على المدونة ، وألف كتابه الشهير السائر في الأمصار والأعصار : كتاب « الرسالة » ؛

فشاعت كتبه وأقبل الناس عليها وتناولوها بالشرح ، حتى كان من شراح الرسالة معاصره بالعراق القاضي عبد الوهاب . وكان من أعظم آثار ابن زيد في المصطلح الفقهي أنه رد إلى الفقه لغة الموطأ بعد ان انصرفت عنها المدونات ، فتحرى في الرسالة عبارات الموطأ وجعلها الأصل ، ولخص الأحاديث ، وقد نبه على ذلك شراح الرسالة في كثير من مواضعه ، وأنه الذي لخص المسائل التي كانت مبسوطة بطريقة الحوار والتصوير الجزئي في الكلمات الجامعة المحدودة الدلالة ، كما يستعمل كلمة « الصفة » لما يقابل العين فيريد بالصفة ما يشمل الجنس والمقدار كما عبر بذلك في السلف وفي السلم ، وأنه يضبط النظريات الشاملة للصور الكثيرة فيعطيها صبغة القاعدة الكلية التي ترجع إليها الصور في وضوح كما يقول مثلا : ولا

يباع جزاف بمكيل من صنفه ، أو يقول : ولا يجوز سلف يجر منفعة ، أو يقول في الإجارة : إذا ضربا لذلك أجلا وسميا ثمنا .

وكانت طريقة ابن أبي زيد هي التي ضربت المثل للاختصار ، وفتحت الباب للمختصرات التي توالت على تجديد وضبط المصطلح . فظهر أبو القاسم البرادعي القيرواني تلميذ ابن أبي زيد بتهذيبه للمدونة واختصاره للواضحة ، فشاع تهذيبه للمدونة ، وأقبل الناس على شرحه وصار المرجع في المذهب وتركت المدونة ، فأصبحت مسائلها لا تؤخذ الا من طريقه . وظهر معاصرا له القاضي عبد الوهاب بالعراق ، فألف مختصره الذي سماه « التلقين » . وظهر معاصرا لهما أيضا أبو عبد الله محمد بن أبي زمنين الألبيري الأندلسي ، فألف مختصره للمدونة الذي سماه « المقرب » ، وجميع هذه المختصرات رائجة ومعتمد عليها وعلى تعبيرها تأسست كتب المذهب المالكي التي توالت حتى القرن التاسع من كتب اللخمي والمازري وعياض في الخامس والسادس ، وابن الحاجب والقرافي في السابع ، وابن عرفة وخليل وابن عاصم في الثامن ، وابن ناجي في التاسع .

وإلى جنب هذه الطريقة التي تأصلت ورسخت منذ القرن الرابع نشأت طريقة أخرى ظهر بها ابن أبي زمنين في الأندلس في كتابه « المنتخب » وهي طريقة التأليف في الأحكام وإجراءات النوازل وتحقيق النكت المتعلقة بالأحكام والوثائق والعقود ، فزادت في توسيع المعاني الفقهية من حيث تطبيقها على الحياة العملية ، وأحكمت الربط بين الأعراف الجارية في العوائد وفي الأوضاع التجارية والفلاحية والصناعية ، وبين مقتضيات الحكم الشرعي في إجراء النوازل . واستفاد هذا الباب سعة زائدة مما في أصل المذهب المالكي من إعمال الخط وقبول الاحتجاج بالشهادة المودعة بالكتابة قبل نشر القضية ، وبين يدي غير القاضي ، وهي « وثيقة الاسترعاء »

فتتابع على التأليف في هذه الناحيـة وتفصيل مسائلها ونظرياتها بعد ابن أبـي زمنين ابن فتـوح في القرن الخامس ، فألف « الوثـائق المجموعة » والمتيطي في القرن السادس ، فألف « النهاية والتمام في مسائل الأحكـام » وتعرف بالمتيطنة ، والجزيري في القرن السادس أيضا ، فألف « المقصد المحمود في أحكـام الوثائق والعقود » اختصر فيه وثائق ابن فتوح وابن هشام في أواخر السادس وأوائل السابع ، فألف كتاب « مفيد الأحكام » ، وابن عات في أوائل السابع كذلك ، فألف طررا على وثائق ابن فتوح وهؤلاء كلهم أندلسيون ، وكتبهم كلها توجد مخطوطة بتونس وغيرها . وتبعهم من الأندلسيين والتونسيين في القرن الثامن أمثال ابن راشد القفصي الذي ألف كتاب « الفائق في الأحـكام والوثائق » في أربع مجلدات ، وابن هارون وابن سلمون وابن فرحون مؤلف « تبصرة الحـكام » وهو الجامع لما تفرق في غيره والمشتمل من دقائق العبارات وبدائع التقاسيم والتصاريف على ما جعله المرجع الأعلى في هذا الفن بما أحـكم في ضبط التقاسيم والفروق وتفصيل الأصناف وتحقيق محامل الألفاظ ، وجاء قريبا منه القاضي ابو بـكر ابن عاصم الاندلسي ، فأظهر في أرجوزتـه السلسلة البديعة « تحفة الحكـام في نـكت العقود والأحكـام » ما قرب مصطلحات هذه الناحية من الفقه ، وأشاعها بشيوع حفظ « العاصمية » وكثرة شروحها واعتمادها في الدراسة ، حتى أصبحت مسائل التوثيق والأحكام غالبة على مسائل الفقه المالـكي ، واصطلاحاتها جارية سائغة على الألسن والأقلام.

وبهذا أصبـح الفقه المالـكي منذ القرن السابـع يسير على منهجين :

المنهـج الأول :

منهـج متـابعـة التلخيـص والتحـريـر والتهـذيب لمسائـل الأحـكـام الموضوعة على الأسلوب الذي تركناه في القرن الخامس ، وقد ظهر على

هذا المنهج في القرن السابع على التعاقب الفقهاء المصريون الذين طال باعهم في تحرير المذهب المالكي واختصاره : ابن شاس ثم ابن الحاجب ثم القرافي ثم خليل .

وكان لمنهج الاختصار المحكم الذي ظهر به الإمام الغزالي في المذهب الشافعي بكتاب « الوجيز » تأثير قوي في دفع العمل الفقهي على ذلك المنهج ، كما صرح بذلك مقدم هذه الحلبة ابن شاس في خطبة كتابه « الجواهر الثمينة » وهو الذي سار على خطته ابن الحاجب والقرافي ومن بعدهم .

المنهج الثاني :

منهج التفاصيل في الصور العملية لمسائل الأحكام والتوثيق ودراستها من حيث الوفاء بتحقيق المصالح الشرعية المنوطة بها على حسب مقتضيات الأحوال ، وقد ظهرت على هذا المنهج الثاني كتب الأحكام والتوثيق التي نوهنا بها وتبعها ازدهار التحقيق الفقهي في جزئيات المسائل العملية ، الذي طفحت به الفتاوى والرسائل في مسائل الالتزام وصيغ الأحباس وعقود المغارسة وبيع الصفقة ومسائل الأبنية والجدران وحقوق الجوار والإنزال والخلو وبيع الهواء وأحكام العرصة والساباط والدكانة وحقوق الطريق ، إلى غير ذلك مما برزت به أنظار فقهية جديدة وقوالب تعبيرية مبتكرة حققت مواضيع تلك الأنظار ، وأضافت في كل موضوع شيئا جديداً إلى المصطلح الفقهي مأخوذاً مما تطلع به الحوادث وتنزل به صور الأقضية ، ولاسيما في الأندلس والمغرب . وإن ذلك ليتمثل في مجاميع الفتاوى والرسائل مثل كتاب « جامع مسائل الأحكام » للبرزلي فقيه

تونس في القرن التاسع وكتاب « المعيار » للونشريسي فقيه الجزائر في القرن نفسه وهو موسوعة كاملة طبعت بفاس في اثني عشر مجلداً في أوائل هذا القرن

وقد نشأت من هذا الاتجاه القضائي التوثيقي في الفقه المالكي أن انتفحت للقضاة أبواب واسعة للاجتهاد ، في الأخذ بالأحكام المنصوص عليها في دواوين المذهب على وجه قد يحملهم على مخالفة المنصوص أو المشهور ، إذ يرون ذلك أدعى إلى تحقيق مقصد الشرع من صلاح الناس ، فيصبح جريان العمل القضائي مخالفا في جزئيات لما هو مأخوذ به في كتب الفقه ، وقد جرى هذا كثيرا في الأندلس وذكر ابن عاصم منه صورا في « تحفة الحكام » . وكان معاصره بتونس الشيخ ابن عرفة قد سار على منهج في دراسة الفقه بني على مناقشة الأنظار المختلفة والاختيار بينها حسب ما يرى من أدلتها قوة وضعفا ، فانتهى به ذلك إلى الخروج في بعض اختياراته عما اختاره أصحاب المختصرات مثل ابن الحاجب ، وتأثر بمنهجه ذلك تلاميذه من التونسيين والجزائريين والمغاربة والأندلسيين والليبيين ، وذهب القضاة منهم ينتهجون نهج ذلك الاختيار في أقضيتهم ، وأكدت عليهم الاضطرابات الاجتماعية لزوم اتباع ذلك المنهج قطعا لما فشا من الفساد والحيل ، فبدأ يتقرر بذلك في الأقطار المغربية عمل قضائي جار على خلاف المعروف من دواوين المذهب المالكي ، كانت اليد الطولى في اختيار أوجهه لقاضي القيروان في القرن التاسع الشيخ أبي القاسم ابن ناجي ، فاهتم المعتنون بفقه القضاء بجمع تلك الأقضية ونظموا فيها أراجيز عرفت باسم « كتب العمليات » ، وألفت عليها شروح ، فأصبحت العمليات وشروحها مادة لأسماء ومصطلحات كثيرة لاتوجد إلا في القرون والأقطار التي جرى فيها العمل بتلك الأحكام

مثل « بيع الهواء » لإعطاء حق الاعتلاء على العقار بعوض و « الخلو » لإعطاء حق الانتفاع بالحبس بوظيفة و« الإنزال » للكراء المؤبد للحبس و « إنقاص الحبس » لما يدفع في مقابلة الزائد على معين الكراء المؤبد و « المعاوضة » لدفع الحبس في مقابلة ما يشترى به عقار يعوض الحبس ، و « الرسم » بمعنى وثيقة التملك ، و « المفاصلة » لتصفية ما بين الشريكين عند انحلال الشركة ، و « المباراة » للاتفاق المنهي لمخالصة باعتراف كل من الطرفين ببراءة ذمة الآخر ، و « العقلة » بمعنى توقيف الشيء وإخراجه من يد أحد المتنازعين ، و « المناقلة » لتبادل وقفين بين المستحقين لهما ، و « القطعة » بمعنى التبرىء من تبعات أعمال الغير ، و « شهادة اللفيف » بمعنى الذين لم يتحقق فيهم شرط العدالة الشرعي ، ويعتمد القاضي على استفسارهم ، إلى غير ذلك مما كثر في كتب العمليات وفي كتب التوثيق ، وتجدد متتابعا إلى أوائل القرن الحاضر واختلف باختلاف البلدان بين تونس وقسطنطينة وبجاية وتلمسان وفاس ، وهي أم صناعة التوثيق ومصدر فقه القضاء وجريان العمل . واستتبع ذلك دخول ألفاظ كثيرة من لهجة التخاطب في استعمالات القضاء والتوثيق .

ولقد سبق هذا التطور الذي دخل على المعاني الفقهية وألفاظها الاصطلاحية نزعة قوية إلى تحليل المعاني وتمحيصها أنتجت تدقيقا في المصطلحات والضوابط ارتبطت به التحارير الفقهية في المذهب المالكي وحفلت به الرسائل والفتاوى واستندت إليه تصرفات القضاة التي تولد عنها اختلاف جريان العمل وتطور الصيغ التوثيقية .

وهذه النزعة النظرية هي التي ظهر بها شهاب الدين القرافي بمصر في أواخر القرن السابع ، وأبرزها في كتابه الشهير كتاب « الفروق »

بما أحكم فيه من تحقيق المعاني الفقهية العامة ، وتدقيق العبارات المفصحة عنها ، بصورة تدفع الالتباس وتقابل بين المعاني بأسلوب حكيم ، إذ تُنبِّه إلى معاقد الفرق بينها . وذلك ما زاد الفقهاء تعلقا بالضبط وحرصا على وضع المعاني في نصابها ، وأجرى على أقلامهم في القرن الثامن وما بعده دقائق العبارات التي اخترعها القرافي ، فأصبحت مصطلحاته مرجوعا إليها ومحالا عليها في تحقيق مناط الأحكام مثل : الفرق بين تمليك الانتفاع وتمليك المنفعة ، والفرق بين من ملك من يملك ومن انعقد له سبب المطالبة بالملك ، والفرق بين الملك والتصرف ، والفرق بين الذمة وأهلية المعاملة ، والفرق بين الحكم والثبوت ، والفرق بين النقل والإسقاط ، وذلك ما زاد في صقل المصطلحات الفقهية وجلائها بإرجاعها إلى هذه الفروق والضوابط العامة ، وربطها إليها وفتح الباب لرجال من أئمة الفقه بالمغرب في القرن الثامن والقرن التاسع أن يمضوا في وضع القواعد والفروق مثل المقري والونشريسي .

وقد انضمّ إلى هذا العمل عمل آخر قصد به إلى ضبط المعاني الفقهية الفرعية بذاتها ، بوضع حدود لأبواب العبادات وضروب المعاملات والعقود بطريقة التحديد المنطقي الجامع المانع ، وذلك ما قام به الإمام ابن عرفة التونسي في المختصر الذي ألفه في الفقه المالكي واهتم فيه على الخصوص بما سماه « تعريف ماهيات الحقائق الفقهية الكلّية » والتزم ذلك بصورة مطردة في كل باب من أبواب الفقه التي اشتمل عليها مختصره ، حتى إن تعاريفه تلك جردت عن المختصر فكتب عليها شرح مستقل من وضع أحد تلاميذه وهو الشيخ محمد الرصاع التونسي ، في أواخر القرن التاسع ، والتزم دارسو الفقه حدود ابن عرفة عمدة يقيمون عليها بحوثهم وتحاريرهم فتداولتها الكتب والدروس شرقا وغربا على توالي القرون .

ومن أمثلة هذه التعاريف ، تعريف الرهن بقوله « مال قبض توثقا به في دين » ، والحوالة بقوله « طرح دين عن ذمة بمثله في أخرى » ، والإقرار بقوله « خبر يوجب حكم صدقه على قائله فقط بلفظه أو لفظ نائبه » ، والشفعة بقوله « استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بثمنه » .

ولا يخفى أن هذا العمل قد كان معينا على ضبط المصطلحات الفقهية بتعيين معانيها وإقرار أسمائها وتكوين ملكة التصرف فيها والتوليد منها ، كما كان مدخلا لألفاظ كثيرة استعملت في التعاريف فراجت في اصطلاح الفقهاء مثل « الصفة الحكمية » و « المكايسة » و « التمليك » و « الإعطاء » و « المنفعة » و « ذي المنفعة » .

فهذه – على الإجمال – هي الصورة التي تكون بها المصطلح الفقهي في المذهب المالكي ، ثابتا ناميا متكاملا ، في تسعة قرون ؛ وإن الذي يريد أن يصنف هذا التراث الجليل ويحلله إلى عناصره حسب ترتيبها التاريخي وحسب العرض الذي عرضناه ليستطيع أن يصنفها إلى ستة أصناف :

الاول : الحقائق الشرعية الواردة في الكتاب والسنة .

الثاني : اصطلاحات الموطأ في القرن الثاني .

الثالث : اصطلاحات المدوّنة والأسمعة في القرن الثالث .

الرابع : أثر ابن أبي زيد ورجال المختصرات من القرن الرابع حتى القرن الثامن .

الخامس : أثر كتب القضاء والعمل والتوثيق في القرن التاسع .

السادس : أثر القواعد والحدود من القرن السابع حتى القرن التاسع .

ومن هنا ندرك كيف استطاع الفقه المالكي عند ما آتى عليه دور الاحتكاك بالقوانين الوضعية والمدارك الحقوقية الأجنبية أن يجد من متانة مصطلحه ما حماه من أن يفسد التعبير الدخيل جوهره النقي ، وأن يجد من ثروته ما تفضل به على المعاني القانونية ، فجاءت أصيلة محكمة خالصة من التقعر والالتواء ، كما يظهر ذلك واضحا في القوانين التونسية التي صدرت في أوائل هذا القرن مثل القانون العقاري الصادر سنة 1885/1302 ومجلة الالتزامات والعقود الصادرة سنة 1906/1324 .

ومن نصوص هذه القوانين التي حررت مشاريعها الأولى بالفرنسية ، ثم ظهرت في صيغها الرسمية بالعربية كأنها نابعة من صميم الفقه المالكي لم تمسها يد النقل والتعريب ، ثم من نصوص الترجمات الفرنسية التي نقلت عن كتب المذهب المالكي : مثل الرسالة ، ومختصر خليل والعاصمية وكتب الوثائق ، يمكن أن يقام معجم ذو شأن يبرز فيه الأسلوب الحكيم في مقابلة المصطلحين الفقهي والقانوني على النحو الذي أخذ به هذا المجمع الموقر ، ومضى فيه رشيدا سديدا بفضل الله وحسن عونه .

نسخة فريدة من كتاب مجهول *

هذا المخطوط الذي يتمثّل فيه تاريخ طويل ومراحل عديدة من حياة الجدل المذهبي في الفقه الإسلامي هو مع ذلك ليس كتابا كاملا ، ولكنّه قطعة من كتاب يسمّى كما كتب في آخر النسخة « الإعراب عن الحيرة والالتباس ، الموجودين في مذاهب أهل الرّأي والقياس » .

وهو اسم يدل على ما تثبته يقينا دراسة القطعة التى بين أيدينا من كونه كتابا موضوعا لإثبات المذهب الذي يرى أن القياس ليس أصلا من أصول التشريع الإسلامي ، ولبيان الفساد والخلل اللذين يدعيهما أصحاب هذا القول على المذاهب المبنيّة على إعمال القياس .

فيكون حينئذ كتابا موضوعا لتدعيم مذهب الظاهريّة والردّ على مخالفيهم ، ذلك أن جميع الفروع الفقهيّة التي أوردها مذهب

* محاضرة ألقيت فى اجتماع لجنة البحوث الاسلامية للغة العربية وآدابها لمؤتمر المستشرقين الثانى والعشرين فى 18 ذى الحجة 1370 .

الكتاب إثباتا لقوله بها أو ردّا على مخالفيه فيها هي فروع مذهب الظّاهريّة ، كما يتحقق ذلك بالرجوع إلى كتب الخلاف ومطالعة ديوان الظّاهريّة الأكبر « المحلّى » لابن حزم .

تبتدىء القطعة المتحدّث عنها من كتاب « الإعراب عن الحيرة والالتباس » ببقيّة فصل يتعلّق بالاحتجاج بالحديث المرسل ، ينتصب فيه المؤلّف لمناقشة القائلين بصحّة الاستدلال بالحديث المرسل ، فيستعرض مُثُلا من الفروع الفقهيّة زاعما أنّهم استدلوا لبعضها بالحديث المرسل ، وتبنّوا البعض الآخر بالاعتماد على رد أحاديث مرسلة ، ويبين أن الحديث المرسل يكون على درجات متفاوتة . فيدعي أن مخالفيه قد يستدلون بالساقط الضّعيف منها ويتركون الجيّد الحسن ، ويختم الفصل بتلخيص رأيه في أن المرسل ليس بحجّة أبدا ، وتقرير أن الذين التزموا كونه حجّة عندهم لم يحسنوا طرد هذا الأصل فاحتجّوا به مرّة وتركوه أخرى ، ويندّد عليهم بأن ليس لهم أصل يثبتون عليه وإنّما يحرصون على التقليد .

ثمّ شرع في فصل آخر عنونه بالفصل السّابع خصّصه لذكر أحاديث ، منها ما قال بصحته ، ومنها ما أنكر صحته ، وزعم أن مخالفيه استدلوا بها على غير الصور التي ينبغي أن تحمل عليها ، وقسم ذلك إلى ثلاثة أقسام :

أ — أحاديث استخرجوا منها عملا وبنوا عليها بطريق القياس فروعا في مذاهبهم مع كونهم قائلين في مسائل أخرى بما يخالف ذلك الأصل ويعطل علّيته .

ب — أحاديث يستدلون بها في لازم علتها مع كون مذاهبهم مخالفة لحكم المنطوق الثّابت بها .

ج ـ أحاديث تقتضي أحكاما عديدة استدلوا بها في بعض تلك الأحكام مع كونهم مخالفين لمنطوقها في بقية ما تقتضيه .

وفي أثناء هذه المسالك يحكم على درجة الحديث المبحوث فيه فيقول : « استدلوا بالحديث الثابت ... ولا حجة لهم فيه » ، أو يقول : « وهو حديث لا يصحّ ، ولو صحّ لما كانت فيه حجّة » ، وقد يشير إلى وجه العلّة التي يدعيها في الحديث .

وذيل هذا الفصل ببيان ما أسماه « تخاليط ومناقضات » ، فذكر مسائل من أصول الفقه نسب إلى مخالفيه الاضطراب فيها بقولهم مرّة بما يناقض قولهم فيها مرّة أخرى ، وعدد المسائل الآتية :

ـ صيغة العموم : يحملونها على عمومها في مسائل ويخصّصونها في مسائل أخرى .

ـ صيغة الأمر : يحملونها مرة على الوجوب ومرة على الكراهة أو الندب .

ـ دليل الخطاب (المفهوم) : يأخذون به مرّة ويتركونه أخرى .

ـ النسخ : يأخذون فيه مرّة بالناسخ ومرّة بالمنسوخ .

وختم الفصل بما أورده المخالفون من الأخبار المتواترة وأنكر هو فيه التواتر ، وأفاض في التعليق على حديث « ادرأوا الحدود بالشبهات » الذي ادعى أهل المذهب المخالف كونه متواترا ، مدّعيا عليهم التناقض في الأخذ به حيث درؤوا مرّة ولم يدرؤوا أخرى . فكان الفصل عبارة عن مناظرة لمذاهب القائلين بالقياس في استمداد الأحكام من نصوص السنة بادعاء سوء الحمل أو مناقضة الأصل أو عدم صحّة النص أو اعتباره بغير صفته الحقيقيّة .

ثمّ عقد الفصل الثّامن في بيان أنّ اعتماد أهل القياس أقوال الصّحابة مخالَفَةٌ للقرآن والسنة .

فابتدأ بمناقشتهم في أصل القول بحجيّة قول الصحابي وجعل مرجع ذلك إلى ادعاء أن ما قاله الصحابي في المسألة المحتجّ لها لا يمكن أن يقوله برأيه بل هو راجع إلى توقيف ، واطرد في سرد الأمثال من المسائل التي أخذوا فيها بقول الصحابي والمسائل التي لم يأخذوا فيها به ملتزما في الغالب أن يكون القول الذي تركوه لنفس الصحابي الذي أخذوا بقوله ، وقد استوعب المثل في هذا الفصل استيعابا ازدهى به في آخره حيث قال : « لا نعلم لهم قصّة موّهوا فيها بما ذكرنا من قولهم : مثل هذا لا يقال بالرّأي ، إلا قد ذكرناها » .

وفي الفصل التّاسع انتصب لبيان أقوال للصّحابة استشهد بها المخالفون على وجه غير صحيح لأنّها لا تقتضي مرادهم في نظر المؤلّف . ومسلكه في هذا الفصل عين مسلكه في الفصل السّابع بالنسبة للأحاديث النبويّة .

وتكلّم في الفصل العاشر على مسائل من الفقه ذكر أن القائلين بها يدعون أن دليلهم عليها إجماع الصّحابة مع كون الخلاف فيها موجودا ، ويقابل كلّ مسألة بمسألة يثبت فيها إجماع الصّحابة مع كون المستدلين بذلك الإجماع في المسألة الأولى مخالفين لمقتضاه في هذه المسألة .

وخُتم الجزء بالفصل الحادي عشر الذي عقده المؤلّف لبيان استدلال بعض أهل المذاهب على صحّة أقوال أيمتهم بكون الإجماع قد انعقد عليها وتشنيعهم على مخالفيهم بأنّ مخالفتهم في ذلك شذوذ

عن الإجماع ، مع كون الإجماع لم ينعقد على ذلك فيما يراه المؤلّف بدليل ما يثبته من أقوال علماء السلف المخالفة لما ذهبوا إليه ، ويقابل ذلك كما فعل في الفصل قبله بذكر ما يُدَّعَى صحّة انعقاد الإجماع عليه مع كون أهل المذاهب الذين يناظرهم قد جاءت أقوالهم فيها مخالفة للإجماع الذي لا يعرف له خلاف من قبل إلا خلاف غير مشهور أو غير صحيح .

وقد ذيل هذا الفصل بمبحث عنونه بـ (تنبيه) ، تعرض فيه إلى ما وقع لأهل القياس من الاضطراب في استنتاج أقوالهم التي خالفوا فيها الجمهور ، وذلك بذكر مسائل أعملوا فيها القياس مع أنّ قياسا مساويا للذي أعملوه أو أظهر منه يقتضي خلاف ما اقتضاه القياس الذي أعملوه ، أو بذكر صور لم يعملوا فيها القياس مع مساواتها للصور التّي أعملوه فيها .

وبانتهاء هذا المبحث ختم الجزء الأوّل من الكتاب ، وبه انتهت القطعة المتحدّث في آخرها : « هنا تمّ الجزء الأوّل من كتاب الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرّأي والقياس . ويتلوه إن شاء الله تعالى ذكر طرف يسير من شَنَع أقوالهم في الدّين لم يتعلقوا فيها بقرآن ولا سنة » .

فعلى هذا تكون القطعة التي بين أيدينا مقصورة على بعض المسائل التي هي محل خلاف بين الظاهريّة وغيرهم ، بما يدل على أن مناقشة تلك المذاهب قد ابتدأت قبل القطعة التي بين أيدينا واستمرّت بعدها كما تنصّ عليه فقرة التعقيب .

والمناقشات الدّائرة خلال هذه القطعة وإن كان سياقها لعموم المخالفين للظّاهريّة في المسائل التي جرى البحث فيها ، إلاّ أنّها في

تقرير الحِجاج ومادة المسائل كان النظر فيها متجها بصفة خاصة إلى الفقهاء المتقلّدين مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه .

وإذا كانت هذه المناقشات قد شملت مسائل كثيرة من أصول الخلاف بين الظّاهريّة والحنفيّة ، فإنّ المقدار الذي لا يوجد عندنا من الكتاب يتوقّع فيه أن يشتمل على مناقشات في مسائل أخرى من المسائل الأصليّة التي هي محل خلاف بين المذهبين ؛ مثل مسألة تأويل ظواهر النّصوص ، ومسألة التخصيص بالقياس والنسخ به ، ومسألة الاحتجاج بالموقوف ، ومسألة الاستحسان التي يظهر أنّها هي المقصودة بالعنوان الذي يبتدىء به الجزء الموالي ، ومسألة شرع من قبلنا .

على أنّ المسألة الأصليّة التّي هي ركن الخلاف وجوهر موضوع الكتاب — وهي مسألة القياس — لم تبحث في هذه القطعة بحثا أصليّا يتعلّق بأصل الاستدلال بالقياس ومراتبه والمسائل الفرعيّة التي اختلف فيها المذهب الحنفي مع المذهب الظّاهري بسبب إعمال القياس . ومن القريب جدّا أن تكون هذه المباحث أيضا قد تقدّم بعضها أو كلّها في ما هو سابق للقطعة التي عندنا من الكتاب ، وتكون هذه القطعة حينئذ قد اشتملت على بعض المسائل التي يتناظر فيها الظّاهريّة مع الحنفيّة ، وأن بعضها تقدّم وبعضها الآخر يتبع .

ومن هنا ينشأ سؤال وهو : هل كان هذا الكتاب مخصوصا بالرد على الحنفيّة أو أنّه تناول مذاهب أخرى بالمناقشة ؟

والذي يظهر من مذهب مؤلّفه أنّه كما يختلف مع الحنفيّة يختلف مع مذاهب أخرى ولا سيما المذهب المالكي الذي يأخذ عليه الظّاهريّة أخذ تشنيع عنيف اعتماده على عمل أهل المدينة ، وعلى المصالح

المرسلة ، وعلى سدّ الذرائع ، بله المسائل الكثيرة التي يشترك فيها المالكيّة مع الحنفيّة وأهمّها في خلاف الظّاهريّة القول بالقياس .

على أن في اسم الكتاب الذي رسم في آخر النسخة ما يدلّ على أنّه وضع لمناقشة مذاهب لا مذهب واحد ، وان تعرض المؤلّف لغير الحنفيّة بالتهكّم والاستخفاف في أثناء البحث يدلّ على أنّه يضمر لهم مثل ما يضمر للمذهب الحنفي .

وبهذا يظهر أن المقدار الذي حجب عنّا من الكتاب يكون مشتملا على ردود على المذاهب التي تقول بالقياس كلّها ، وخصوصا المذاهب الثلاثة التي اشتهرت بذلك وانتشرت قبل ظهور مذهب الظّاهريّة ، أعني الحنفي والمالكي والشّافعي .

ومن المنتظر أن يكون حظ المذهبين الحنفي والمالكي من هذه الرّدود أوفر من حظّ المذهب الشّافعي لسعة الخلاف بين الأولين وبين الظّاهريّة في الأصول والفروع ، ولكن المذهب الشّافعي لا يكاد يختلف مع الظّاهريّة إلاّ في أصل القول بالقياس . وقد كان داوود مؤسّس مذهب الظّاهريّة شافعيّا ، وكان كثير من أتباعه ــ مثل ابن حزم ــ شافعيّة أيضا قبل أن ينقلبوا إلى الظّاهريّة .

ويتلخّص من هذا كلّه أن هذا الكتاب إنّما وضع تأليفه على الابتداء بالتشنيع على أتباع المجتهدين ؛ لأنّه كثيرا ما يذكر في أثناء المباحث التي في نسختنا ما ينصّ فيه باللائمة على الذين لا يرجعون إلى ظواهر الكتاب والسنة ويعكفون على تقليد أقوال المجتهدين ، ويجعل ذلك هو السبب في الوقوع بهم في ما وقعوا فيه من الأصول المردودة .

ثمّ يذكر أن أصل الخروج عن ظاهر الأصلين إنّما كان للتعلّق بالقياس ، ويبين بطلان القياس وسقوط الاستدلال به في الدّين.

ثمّ يأخذ هذه المذاهب مذهبا مذهبا فيبتدىء بالمذهب الحنفي يناقشه في الاستدلال بالموقوف والمرسل ، وهو المبحث الذي يبتدىء به القطعة التي بين أيدينا . وبعد الفراغ من المباحث التي أسلفنا تلخيصها يستمرّ في ابتداء الجزء الموالي لهذه القطعة بالردّ على قولهم بالاستحسان وهو ما عناه بقوله « شُنُع لم يتعلقوا فيها بقرآن ولا سنّة » ، وبذلك يطوي بساط المناقشة مع المذهب الحنفي ويتوجّه إلى المذهب المالكي فيناقشه في جميع ما ناقش فيه المذهب الحنفي من قبل ، ويعقد فصولا خاصة يحتفل لها احتفالا زائدا لمناقشة الأصول التي انفرد بها المالكيّة ، ثم يميل إلى المذهب الشّافعي بفصل يبيّن فيه ما لحقه من الاضطراب ومخالفة النصّ والإجماع بسبب إعمال القياس ، وينتهي بذلك الجزء الثّاني الذي ينتهي به الكتاب جملة .

والكتاب محرّر بطريقة جدليّة خطابية فيها شدّة العنف وسورة الحدّة ، فالمؤلّف يتحرّى أشدّ العبارات وأقساها في الدلالة على معاني التخطئة حتّى يدخل في باب الشتم الفاحش .

وهو حريص كلّ الحرص على أن يظهر لقارئيه أن مخالفيه ليسوا غافلين عن الأدلّة ولا غالطين في تنزيلها ولكنّهم متعمّدون القول بما يعلمون أنّه باطل تعصّبا لمذاهبهم ، ويعيّن طائفة من الفقهاء المشهورين بعلم الحديث فيبالغ في التشنيع عليهم لادعائه أن ما وسع غيرهم من العذر بالجهل لا يسعهم ، ويميّز من بين

هؤلاء الإمام الحنفي الشّهير أبا جعفر الطحاوي فيحرّق الأرّم على إعراضه عن مذهب الظّاهر وتقليده لمذهب من مذاهب القياس .

ويصرح بإعجابه بسعة علم الطحاوي إعجابا يجعله أكثر من ورد ذكره في الكتاب من الفقهاء الحنفيّة وغيرهم .

ولعلّ معرفة مؤلّف هذا الكتاب ومقارنته بآثاره وظروف حياته تزيد هذه المعاني اتضاحا .

فالنسخة التي بين أيدينا لم تشتمل على اسم المؤلّف ، ولكن فصول الكتاب تشتمل كثيرا على تكنيته نفسه عند صدر كلّ بيان بقوله (قال أبو محمّد) على الطريقة الشّائعة في القرنين الرّابع والخامس .

فمن هو أبو محمّد هذا ؟

أليس قد عرفنا من تحليل الكتاب أنّه ظاهريّ المذهب ، ونزيد الآن أنّه يقول بإنكار القياس إنكارا مطلقا – أي أنّ القياس بجميع مراتبه وعلى اختلاف صوره باختلاف مسالك العلّة لا يصلح دليلا للأحكام الشرعيّة – ويصرح بذلك تصريحا واضحا مقصودا يسدّ به باب تعليل الأحكام سدّا كلّيا إذ يقول : « فإن قالوا فلأي شيء نهى النبيء صلّى الله عليه وسلّم عن اغتسال الجنب في الماء الدّائم ، قلنا لأنّ الله أوحى إليه بذلك ، قال تعالى « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلاّ وحي يوحى » ، ولا يسأل مسلم ربّه لم أمرت بهذا ؟ قال تعالى « لا يُسأل عمّا يفعل » . نهى عن ذلك كما نهى عن الخنزير والدمّ « ليَبْلُوَكُمْ أيُّكُمْ أحسنُ عملا » ، وليجزي المطيع بالجنّة والعاصي بما هو أهله ولا مزيد » .

وهذا الإنكار القاطع للقياس لم يكن شأن الظّاهريّة جميعا ، فقد كان داوود بن علي الأصفهاني ينكر الأقيسة ولكنّه لم يصرح بإنكار القياس جملة حتّى تردّد علماء الأصول في اعتباره منكرا للقياس (1) . وأثبت السبكي في « طبقات الشّافعيّة » (2) استنادا إلى وثائق قويّة أن داوود لا ينكر القياس ، وأنّه يصرح باعتبار التعليل في الأحكام ، وأنّ الذي تغالى في ذلك من أتباعه حتّى نفى القياس مطلقا إنّما هو ابن حزم . وعلى ذلك تقرّر في مبحث الاحتجاج بالقياس من علم أصول الفقه أنّ مذهب ابن حزم يختلف في هذه المسألة عن مذهب إمامه داوود ، فابن حزم ينكر القياس مطلقا وداوود ينكر ما عدا القياس الجلي (3) .

ولما كان الكتاب الذي هو موضوع بحثنا لقائل بإبطال القياس مطلقا كما صرحت بذلك العبارة المنقولة عنه آنفا وما تكرّر من أمثالها ، فإنّه يظهر من ذلك أن ينسب هذا الكتاب لابن حزم لأنّه انفرد بالمذهب الذي بني الكتاب عليه وصرح بمذهبه هذا في كتابه « المحلّى ».

وابن حزم يكنى أبا محمّد كما يكنى مؤلّف الكتاب ، وكذلك يكني نفسه في أوائل المباحث في كتاب « المحلّى » .

---

(1) انظر كلام القرافى فى تنقيح الفصول ، ج 2 ، ص 155 ، ط تونس ، بحاشية ابن عاشور .

(2) ج 2 ، ص 46 ، ط مصر .

(3) انظر شرح المحلى على جمع الجوامع ، ج 2 ، ص 172 ، ط بولاق ، هامشها حاشية البنانى .

فهذه ثلاثة أدلّة – الظّاهريّة ، والكنية ، وإنكار القياس مطلقا – على أنّ مؤلّف الكتاب هو ابن حزم .

والدّليل الرّابع أنّه ذكر في الكتاب مرّتين كتاب كبير لنفس المؤلّف يحيل عليه في المباحث المبسوطة وقد سمّاه كتاب « الإيصال » ، وهذا الكتاب منسوب لابن حزم في جميع مصادر ترجمتنا (1) ، وموضوعه متلاق مع المباحث التي أحيل في بسطها عليه .

والدّليل الخامس – وهو أوضحها – أنّ المؤلّف قد ذكر أسانيده في رواية أحاديث وردت في أثناء المجادلات فكانت جملة أسماء الشّيوخ الذين ذكرهم ستّة ، وجميعهم قد أثبت لنا البحث أنّهم شيوخ ابن حزم .

روى أكثر من عشرين مرّة عن محمّد بن سعيد بن نبات ، وقد ذكر مرتضى في « تاج العروس » (2) أنّه من شيوخ ابن حزم . وروى عنه ابن حزم في « المحلّى » بكثرة .

وروى مرّتين عن يونس بن عبد الله وهو القاضي المشهور بابن مغيث الصفّار توفي سنة 442 ، ذكره ابن بشكوال (3) في ترجمة ابن حزم وأثبت أنّه من شيوخه وترجمه .

---

(1) انظر معجم الادباء لياقوت ، ج 12 ، ص 252 ، ط دار المأمون مصر .

(2) ج 1 7 ص 590 .

(3) الصلة ، ط مجريط ، ص 408 و ص 624 .

وروى مرّتين كذلك عن عبد الله بن ربيع ، وهو القاضي أبو محمّد ابن بنوش توفي سنة 415 ، ذكر ابن بشكوال في ترجمة ابن حزم أنّه يروي عنه ، وقد روى عنه في «المحلّى» . ترجمته في « الصلة » لابن بشكوال (1) .

وروى مرّتين عن يوسف بن عبد الله النمري ، وهو القاضي الحافظ أبو عمر بن عبد البر توفي في سنة 463 ، ترجمته في « الصلة » (2) ، ذكر عياض في ترجمته في « المدارك » (3) أنّ ابن حزم تلميذه .

وروى مرّتين أيضا عن أحمد بن محمّد الطلمنكي ، وهو الحافظ أبو عمر توفي سنة 429 ، ترجمته في ، « الصّلة » (4) ، وقد روى عنه ابن حزم في كتاب « المحلّى » (5) .

وروى مرّة واحدة عن أحمد بن عمر بن أنس العذري ، وهو ابن الدّلائي توفي سنة 478 ، ترجمه ابن بشكوال (6) وذكر أنّ ابن حزم روى عنه .

والدّليل السّادس أنّ طريقة ابن حزم الجدليّة العنيفة التي عرفناها في كتبه مثل « المحلّى » و « الفصل » هي عين طريقة الكتاب ،

---

(1) ص 256 .

(2) ص 616 .

(3) الجزء الرابع ، مخطوط المكتبة العاشورية .

(4) ص 47 .

(5) ص 2 ، ط مصر 1347 ، نشر الشيخ شكار .

(6) ص 47 .

فقد ملىء جراءة وبذاءة تحققان ما اشتهر في الكلمة الشائعة « لسان ابن حزم وسيف الحجاج قرينان » ، حتى إن الأفعال التي يعبر بها في الكتاب هي عين الأفعال التي يعبر بها في « المحلى » عما يتمسك به خصومه من الأدلة مثل عبارتي « التشغيب » و « التمويه » اللتين تروجان على قلمه كثيرا .

والدليل السابع هو أن في الكتاب من الجهة العلمية نقط ضعف تتناسب مع ما اشتهر عن ابن حزم من قلة التحري في النقل ، والعمد إلى إبراز مذهب الخصم وحجته في صورة محرفة عن أصلها تقريبا لنقضها وإفسادها . فقد ذكر أبو بكر بن العربي في كتاب « العواصم » أن ابن حزم « يقول على العلماء ما لم يقولوا تنفيرا للقلوب عنهم وتشنيعا عليهم » ، وذلك يدل على أن الذين كانوا يحيطون به ويتلقون عنه أماليه وكتبه ابتداء ، كانوا من ذوي المنازل العلمية الضئيلة الذين لا يعرفون حجج المذاهب عن تحقيق ، وهو ما شهد به ابن العربي أيضا على ابن حزم حين قال « وجد بين جماعة يعرفون المسائل ويجهلون الأدلة فكان يغرب عليهم بجهالته » ، ويؤيده قول ياقوت في شأنه « يبث علمه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتبسين منهم من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة » .

وما في القطعة التي بين أيدينا من ذلك شواهد ناطقة بهذا النقص ، فالمؤلف ينقل عن المذهب الحنفي فروعا كذلك هي فيه ، ويورد في حكاية أدلة الحنفية جزء الدليل أو توجيه الدليل على أنه كله أو عينه ، وطالما يهمل في سوق الدليل ما اقترن به من تخصيص أو تقييد أو بيان ، وحين يناقش متسائلا عن قياس لم

يعملوه أو حديث لم يأخذوا به يكاد يوهم أن لا دليل يتمسّكون به غيره مع أن دليلهم على ذلك مع بيان وجه عدولهم عن الدّليل المناقش به مبسوط في كتب المذهب الحنفي وخاصّة كتب الطحاوي التي يهتمّ المؤلّف بتتبعها . وربّما ناقشهم بأصول ليست مسلمة عندهم وقواعد لا يقولون بها ، كما وقع له في ختام الفصل الحادي عشر إذ أراد أن يقدح في قياس تخلف العلّة مع أنّ الحنفيّة لا يرون تخلّف العلّة قادحا في القياس كما هو مقرّر في أصول الفقه .

وبهذا كلّه يثبت أنّ الكتاب من تأليف ابن حزم ، وأنّه – على ما في موضوعه من ضعف – أثر نفيس من آثار القرن الخامس يصوّر لنا موقفا من مواقف الظّاهريّة وهم يحامون دون شبح التقهقر الذي هدّد مذهبهم في ذلك القرن وتمكّن منه في الأيّام الأخيرة من حياة ابن حزم ، فازداد بذلك حدّة على حدّة لما حدّثته نفسه بأنّ مذهب الظّاهريّة قد مالت شمسه إلى رؤوس النّخيل ، وذلك ما لم تلبث الأيّام أن صدقته .

ويمتاز هذا الكتاب عن غيره من كتب ابن حزم المعروفة مثل كتاب « المحلّى » بأنّه مبني على الجدل والمناقضة لا على الإثبات والاحتجاج كما بني « المحلّى » وإن تلاقى معه في كثير من مسائله . كما يمتاز عن أغلب كتب الجدل المذهبي بأن ترتيبه مبني على أبواب الأصول لا على أبواب الفقه الفرعي .

ولا نعرف من هذا الكتاب غير القطعة التي تحدثنا عنها كما أنا لا نعرف له في كتب ابن حزم ذكرا ، فكتب ابن حزم كثيرة جدّا حتّى عدّ أكثر المؤلّفين في الإسلام (*) ، والمجهول منها

(*) ياقوت ، ج 13 ، ص 239 .

أكثر من المعروف بسبب ما أصابه من المحن ، فلم يثبت جريدة أسماء كتبه كاملة أي واحد من مترجميه الذين بين أيدينا . وهو غير الكتاب الموجود في مكتبة غوطا الذي لخّصه جولدزير (1) ، ولا غرابة أن تكون تلك الرّسالة جزءا من المباحث الأولى لهذا الكتاب وهي التي تعوزنا .

فالنسخة الوحيدة من هذا الكتاب في ما عرفنا هي التي بين أيدينا هذه القطعة منها وهي الآن من محتويات مكتبتنا العائليّة ، تمّ نسخها بمصر سنة إحدى وثمانين وسبعمائة 781 ، وقد كتب في آخر النسخة اسم كاتبها بالعبارة الآتية « علق هذا الجزء لنفسه العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى محمّد بن إبراهيم بن محمّد الدمشقي الأصل الشّهير بالبدر البشتكي ، لطف الله تعالى به وعفى في شهر رجب 781 وحسبنا الله ونعم الوكيل » .

وهذا الكاتب هو أحد مشاهير العلماء والأدباء والشعراء بمصر توفي سنة 830 (2) ، وهو الذي اختصر كتاب « الإحاطة » لابن الخطيب في الكتاب الذي سمّاه « مركز الإحاطة » المطبوع بمصر باسم « الإحاطة » ومنسوب لابن الخطيب ، وكان إلى جنب علمه وأدبه من مشاهير الخطّاطين . وفي مكتبتنا أيضا نسخة بخطّه من « الدّيوان الكبير » لابن نباتة تتطابق مع النسخة التي هي موضوعنا خطّا ومسطرة وقالبا وتجليدا .

---

(1) كتاب بالالمانية فى تاريخ الظاهرية ، ط ليبسك 1884.

(2) انظر ترجمته فى « الضوء اللامع » للسخاوى ، ج 6 ‍ 7 ص 227 ، ط مصر 1345 ، وفى « تاج العروس » للزبيدى ، ج 7 ، ص 110 .

ولكن يظهر أنّ نسخ البشتكي لكتاب ابن حزم لم يكن بوصفه خطّاطا ولكنّه كان لعناية خاصّة بالكتاب ورغبة شخصيّة فيه كما يدلّ على ذلك بقوله « علق هذا الجزء لنفسه » ، ولهذه العناية أسباب يكمل بها ما تمثّل في تأليف هذا الكتاب ممّا يرجع إلى حياة مذهب الظّاهريّة .

فإنّ هذا المذهب بعد انقطاعه في القرن الخامس قد كانت له رجعات في فترات متقطّعة عطفت عليه كثيرا من أهل العلم – ولا سيما بعد ظهور ابن تيمية في القرن السّابع – وجعلتهم يميلون إلى إحياء أقوال ابن حزم البائدة ويتعلّقون بما يجدون من كتبه النّادرة تعلّقهم بالآثار العزيزة المباركة .

ولقد كان النّاسخ من هؤلاء حتّى اشتهر بلقب الظّاهري (1) كما اشتهر به ابن حزم ، وكان ميّالا لمذهب ابن حزم غالبا عليه حبّه حتّى امتحن بسبب ذلك (2) ، فكان نسخه لهذا الكتاب آية من آيات الاعتناء والإقبال الذّي كان له على ابن حزم وكتبه . كما كانت مطالعة المطالعين في هذه النسخة متأثّرة بهذا الميل وآية اعتناء خاص بابن حزم وكتبه وأفكاره ، فقد كتب في آخر هذا الجزء بخط تعليق ما نصّه « طالع هذا الجزء جميعه أبو الفضل أحمد ابن علي العسقلاني لطف الله به 791 » ، وهذا هو شيخ الإسلام ابن حجر كبير رجال الحديث في القرن التّاسع ، وهو وإن كان شافعيّا فإنّه ميّال إلى الأثر وإلى تتبّع الأقوال الفقهيّة المستنبطة من الحديث ، نزّاع إلى الوقوف على مدارك الخلاف المذهبي ، حريص على الإنصاف

---

(1) « الضوء اللامع » .

(2) « تاج العروس » .

في التفقيه ، بعيد عن التعصّب المذهبي كما يتضح ذلك في شرحه العظيم الواسع على صحيح البخاري .

وقد كان اتصال ابن حجر بالبشتكي ناسخ الكتاب اتصالا عظيما جداً ، فكانت مطالعته في الكتاب وكتابته عليه مظهرا لهذه الصلة وعلامة على ما كان يجمع بينهما من الابتهاج بالتحصيل على هذه النسخة وإن اختلفت الغايتان من ذلك .

وتحت خط ابن حجر هذه العبارة « هو شيخنا شيخ الإسلام ابن حجر » مكتوبة بخط نسخي ، وبالخط نفسه في الطرف الآخر من الصفحة « الحمد لله على التوفيق سنة 826 » ، ولا يبعد أن يكون كاتب ذلك هو مؤرخ القرن التاسع السخاوي الذي كان يلتزم التعبير عن ابن حجر بكلمة شيخنا .

فتلك هي قصّة مذهب الظاهريّة قد تمثّلت كلّها في هذه النسخة ، من ظروف الازدهار والانطفاء التي اتصلت بأسباب التأليف إلى ظروف الانبعاثات التي تمثّلت في دواعي التخطيط والمطالعة .

مِنْ أَعْلَامِ الْفَلْسَفَةِ الإِسْلَامِيَّةِ

1 – أبـو حـامـد الغـزالى

ان الفلسفة الاسلامية بمعناها الحقيقي الأخص إنما تعتبر مبتدئة بالغزالي . فاذا كان الغزالي يقال انه فيلسوف الاسلام أو يلقب بحجة الاسلام ، فليس ذلك من باب التلفيق التنويهي التشريفي ، وإنما هو عنوان علمي و حقيقة نجدها واضحة ناصعة اذا نحن وقفنا على حقيقة الفلسفة الاسلامية وماهيتها وكيانها وموقع الإمام أبي حامد الغزالي منها . ولست بمطيل بكم الجولة عندما أدعو حضراتكم الى أن ترجعوا بنظركم الى ما يسمى بالفلسفة في تاريخ الاسلام قبل الغزالي ، فترون أن ثلاثة قرون قد مضت في تاريخ الاسلام – هي القرون : الثاني والثالث والرابع – الى أن جاء القرن الخامس الذي ظهر الغزالي فى منتصفه تماما .

واذا نظرنا الى الفلسفة في القرون الثلاثة المتقدمة قبل الغزالي فإنما نراها في الحقيقة ذات لونين : لون هو الفلسفة بمعناها الواسع المشترك الذي تعتبر به علما إنسانيا عاما لا علما إسلاميا خاصا ، وهي الفلسفة التي تتمثل في سلسلة الفلاسفة العظام كالكندي والفارابي وابن سينا ومن دار في فلكهم ومن جاء تابعا لهم من بعدهم ، والفلسفة الاخرى التي هي لا محالة ألصق بخصوصية الغزالي وأدخل في منهجه هي الفلسفة الإسلامية التي تنظر

على المنهج الفلسفي إن قويا وإن ضعيفا في أصول العقيدة الاسلامية ، وهي المنهج الذي نسميه منهج المتكلمين والذي ظهر ، كما تعلمون ، في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني ، وتتابع عليه أيمة المتكلمين الأولون قبل الاشعري وهم المعتزلة من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبي الهذيل العلاف الى أبي اسحاق النظام الى أحمد بن أبي دؤاد الى الجاحظ .

فإذا نظرنا الى الفلاسفة الذين تناولوا الفلسفة في معناها الإنساني العام – أي في غير معناها الاسلامي الخاص – وهم الذين عرفوا بلقب الفلاسفة على معنى الاختصاص والذين يعنيهم الغزالي نفسه حين يقول الفلاسفة – ولا يعتبر نفسه واحدا منهم – وهم أمثال الكندي والفارابي وابن سينا ، فانهم في الحقيقة كانوا فلاسفة عظاما ، ونمت الثورة الفلسفية متعاقبة متسلسلة على أيديهم ، وكانوا أيمة الفلسفة على الإطلاق في عصرهم ، فكان كل واحد منهم أكبر فلاسفة الدنيا في عصره بغير منازع . ولكن هؤلاء إنما نشأوا كما لا يخفى على فلسفة منقولة هي الفلسفة اليونانية التي نسميها فلسفة الأوائل ، فطال باعهم فيها ورسخت قدمهم ، وجمعوا منها ما لم يجمعه أحد من قبلهم ، وقرروها بأساليب بارعة لم تثر بها الفلسفة اليونانية حتى في كتب اوربا من قبل ، ولخصوا من جهة ، وحللوا من جهة أخرى . فكان لهم المقام الأرفع بين الفلاسفة الذين يدرسون الفلسفات ، وهم من طراز أساتذة الفلسفة في عصرنا الحاضر الذين يجمعون النظريات والمذاهب ويتولون تقريرها والمقارنة فيما بينها ومناقشة بعضها ببعض وتلخيصها وتحليلها . وعلى ذلك جاءت كتب الكندي ورسائله ، ورسائل الفارابي ، وكتب ابن سينا بين الكتب الجامعة والكتب المختصه وهي رسائله الكثيرة .

وفي هذا الدور كان علم الفلسفة يمد علم الكلام ، وكان علم الكلام يجر الى علم الفلسفة ، فعلم الكلام لم ينشأ فلسفيا ولم يتولد عن الفلسفة ،

ولكنه نشأ من محاولة حل المشاكل التي ترجع الى العقيدة الإسلامية كمسألة القدر ومسألة أفعال العباد وغيرها من المسائل التي تسلسلت عنها . فكان المعتزلة الاولون أو المعتزل الأول وهو واصل بن عطاء ، باحثا في موضوع يرجع الى العقيدة الاسلامية بطريقته البيانية القويمة وبمنجهه النظري الذي هو أقرب الى الفلسفة الطبيعية الموهوبة منه الى الفلسفة المدروسة . ثم كان ظهور علم الفلسفة ونقل الآثار الفلسفية ابتداء من منتصف القرن الثاني ممدا لحركة علم الكلام ، فأصبحت مسائل الفلسفة تتصل بمباحث علم الكلام ، تعطيها نظريات وحججا لتستند اليها وتتقوى بها أو تعطيها قوالب من التعبير وصيغا من المصطلحات الفلسفة التي تكون بها المصطلح الكلامي أو لغة علم الكلام .

ومن الجهة الأخرى كان علم الكلام الذي نشأ دينيا ، ينجر بذاته ويجر المنجذبين اليه من المدرسين والكتاب ويجر أيضا المتتبعين لمباحثه من عموم المؤمنين المتعلقين بالمباحث الكلامية ، الى الفلسفة . وإنما كان جرا كلاميا الى الفلسفة من ناحيتي الطريقة والموضوع : فطريقة المتكلمين تقرب من طريقة الفلاسفة أوهي متأثرة بها ومفتتنة بتأثيرها ، وموضوع المتكلمين في المسائل التي يحتويها من الأصول أو من المسائل التي تفرعت عنها على التنزل كما يقول المتكلمون أنفسهم ، إنما كان موضوعا يتصل بالمباحث الفلسفية . فكان الباحث أو المتتبع لعلم الكلام يشعر بأن الموضوع الذي يخوض فيه انما يوجده أناس آخرون ليسوا من أهل صناعته ، بل ليسوا من أهل ملته ، وليست مباحثه قائمة على أصوله ، ولكن كل ذلك لم يمنع أنهم يخوضون في نفس الموضوع وقريب من الموضوع الذي يخوض هو فيه ، فحصل بهذا المعنى ما حصل بين الفلسفة وعلم الكلام من التواصل والتفاعل وتبادل التأثير . وكانت من جهة أخرى العقيدة الاسلامية التي هي مستقرة في نفوس الفلاسفة المسلمين ، وإن لم يكونوا من علماء الدين

أو من المتكلمين ، فما هم على كل حال الا من المسلمين بالعقيدة ، ومن المنتمين الى الفكرة الإسلامية بالتفكير ، ومن العائشين في نطاق الحضارة الإسلامية ، فلم يكن شيء مما هو قابل للافتراض ابدا ، أن يُدرَى أن واحدا من الكندي أو الفارابي أو ابن سينا كان يستطيع أن ينظر الى موضوع من مواضيع علم الاخلاق ، أو علم المنطق ، أو العلم الإلهي — وهو أجدر بذلك — بدون أن يتحرك في نفسه شعور بالاتصال بين تلك المعاني التي ينقلها عن أرسطوطاليس أو عن الأفلاطونية الأولى أو عن الأفلاطونية الحديثة ، وبين ما هو مستقر في نفسه مما يعرفه هو أولا ، ومما يعتقده ثانيا ، ومما يتأثر به في محيط حياته الفردية والاجتماعية ثالثا . فكان هذا المعنى دافعا بالفلاسفة الى أن يصبغوا — من حيث شاؤوا أو لم يشاؤوا — مباحثهم الفلسفية بلون من التفكير الديني ، إن يكن صحيحا أو فاسدا ، أو يكن عميقا أو سطحيا ، فما هو على كل حال الا لون من آثار التفكير الديني امتزج بأفكارهم وأقلامهم وهم يقررون الفلسفة ويحررونها .

وبهذا المعنى أصبحت مباحث المتكلمين من جهة ، ومباحث الفلاسفة من جهة أخرى ، متأثرة على التفاوت بمعنى ليس ناشئا من صميم الفكر الاسلامي يمازج المعاني التي هي ناشئة من صميم الفكر الاسلامي وراجعة الى صلب العقيدة الاسلامية . فحصل عند المتكلمين معنى النَّبْوَة والتفكك الذي جعل صورة خوض المعتزلة في مسائل الاسلام مختلفة عن الصورة المعهودة من خوض المسلمين من قبلهم في العصرين الفاضلين عصر الصحابة وعصر التابعين ، فالألفاظ التي تجري على ألسنة المتكلمين لم تكن معهودة على ألسنة السلف ، بل والمعاني التي يصورها المتكلمون وان تكن راجعة الى معنى من التلاقي مع عقيدة السلف في الأصول الإسلامية الإجمالية العامة ، فإن صورة تفصيلها على معنى ما يأول المتكلمون وما لا يأول السلف ، قد أصبحت معنى ظاهرة فيه النَّبْوة . ثم كان

ما اشتمل عليه علم الكلام من مقالات دفع اليها تقرير العقائد الاسلامية على النحو الذي أراده المتكلمون من صوغها في القوالب الفلسفية ومن تعليلها بالبراهين الفلسفية ومن مزجها بالنظريات الفلسفية ، فأصبح كل ذلك مكونا بمعنى من التنافر ، وأصبح السائرون على العقيدة الاسلامية المعروفة التي قررت وتنوقلت من قبل ، يشعرون بان هذا الكلام وان كان لا يخرج عن الاسلام في جملته إلا أنه يأتي بشيء أقل ما يقال فيه إنه غير معروف ، وهو شاذ عن الجماعة وغير معروف في العصور الاولى ، فهو خارج عن السنة . فتكون بذلك الشعور بين أهل السنة والجماعة ، وهم خصوم المتكلمين ، وبين غير أهل السنة والجماعة ، وهم المتكلمون . وبقدر ما كان للمعتزلة من اعتداد بأنفسهم ، ووثوق بأنهم لم يفارقوا المنهج الاسلامي ، وتحقق من أنهم قد عالجوا مشكلات ما كانت لتعالج على غير طريقهم — وهو ما كانوا يرونه في مثل مسألة العدل ومسألة التوحيد — فانهم على كل حال لم يستطيعوا أن ينكروا أن الثورة التي كانت قائمة في وجوههم مترتبة عن كونهم انما ابتعدوا عن المنهج السني المالوف ، ولم يحاولوا أن يدعوا أنهم من أهل السنة بالمعنى الذي يقصده خصومهم من الفقهاء والمحدثين ومن الجماهير الاسلامية المتبعة للفقهاء والمحدثين الذين يتمسكون بالعقيدة الاسلامية على نحو ما ينقل من الاحاديث عن النبيء صلى الله عليه وسلم متسلسلة من عصر الصحابة إلى عصر التابعين .

فمن هنا برزت النَّبْوة الواضحة بين المنهج الكلامي وبين ما عليه جمهور المسلمين ممن لا يتعاطون علم الكلام ، مما كان يتمثل في مسائل معينة كمسألة الحسن والقبح ، ومسألة الصلاح ، ومسألة خلق أفعال العباد ، ومسألة إثبات الصفات وإنكارها ، إلى غير ذلك من المباحث الكلامية المشهورة .

أما الفلاسفة فقد كانوا شاعرين بأنهم يقررون الفلسفة ، وأنهم يقررون فيما يقررون من الفلسفة ما يشعرون به من عقائد تتصل بالفلسفة ، وكانوا شاعرين بان ما ينقلونه من الفلسفة ويقررونه مقضي عليه بأنه مخالف للدين وآت من غير منبع الدين ، وان ما يمتزج بنظرياتهم الاعتقادية أقل مايقال فيه ماقيل في صنيع إخوانهم الآخرين ، وهم المتكلمون . وقد بلغت هذه الأزمة ذروتها واشتد أمرها في القرن الرابع ، وببلوغ الأزمة ذروتها ظهرت الحركة الانشقاقية في المتكلمين التي أبرزت من بين المتكلمين الذين تبنوا طريقتهم عن الطريقة السنية ، طريقة المحدثين والفقهاء ، منهجا آخر يلتزم صناعة الكلام بأصولها وطرائقها ومادتيها الاسلامية وغير الاسلامية ، ولكنه يلتزم أيضا المحافظة على أن لا يخل بالمقالات التي يقول بها جمهور المسلمين تلقيا عن السلف أو عن الجيلين الفاضلين ، ويجتهد في أن يجعل نتيجة المباحث الكلامية مطابقة للعقيدة التي تسمى سنية أو سلفية ، وذلك هو الإمام أبو الحسن الأشعري الذي كان خروجه من بيئة المعتزلة وثورته عليهم ورجوعه الى الالتزام في ما لم يكن يرى أساتذته من المعتزلة التزامه ، حدثا كبيرا في تاريخ علم الكلام ، بل في تاريخ التفكير الاسلامي بصورة عامة . وكان ظهور الأشعري قد وضع الفلسفة القديمة للمرة الاولى وضعا جديدا ، وهو وضع النقد والاستقلال بالابتكار في نطاق البحث الفلسفي .

نعم ان بحث الأشعري في الفلسفة لم يكن الا بحثا جزئيا ، لانه تناول فيه مسائل معينة وجزئيات محصورة لأجل تقويم المنهج الاستدلالي مع الغايات التي يرمي اليها في الحفاظ على المقالات السنية ، فبحث فيما كان عليه المتقدمون وما نُقل مسلّما أو كالمسلّم الى اللغة العربية ، ونصر مذاهب من آراء الفلاسفة اليونانيين كانت مهجورة أو مدحوضة مثل نظرية الجوهر الفرد ، وابتكر نظريات أخرى خاصة به مثل نظريته في

نسبة الذات من الصفة ، التي هي راجعة الى الفلسفة العامة ، ومن هذا بدأت تأثيرات الدين تظهر في نطاق البحث الفلسفي بعد أن كانت مباحث الفلسفة مسيطرة على البحث الديني . وإذا كان الأشعري قد ابتدأ بجزئيات معينة ، فإن تلك الجزئيات قد تتابعت وتقاطرت . وجاء أتباع الأشعري من بعده من أمثال أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين يسيرون على منهجه في تقويم الفلسفة وبحثها ومناقشتها ، لكن في مسائل جزئية معينة ، هي المسائل التي أحسوا بأنهم لو التزموا فيها المعروف المشهور الذي نقل من الفلسفة عندما نقلت الى اللغة العربية ، لكانوا في ذلك مضطرين الى أن يتجهوا وجهة المنهج الذي أعرضوا عنه ، وهو منهج المعتزلة . فاضطروا الى التخيير بين أن يؤولوا الدين لاجل الفلسفة وبين أن يناقشوا الفلسفة من أجل التمسك بالمقالات الدينية السنية . وتتابعت هذه المناقشات الجزئية وتقاطرت في القرن الرابع وما بعده ، ولكن المعاني الكلية للفلسفة الاسلامية والأصول النظرية التي يمكن أن تكون نابعة منها تلك الجزئيات وغيرها ، هي التي بقيت غير ممسوسة ولا متناولة في القرن الرابع حتى استهل القرن الخامس وانتصف ، عندها ظهر حجة الإسلام الإمام الغزالي .

ولا يخفى أن ميلاد الغزالي كان سنة 450 هـ وان وفاته كانت سنة 505 هـ ، وحياته لم تكن طويلة اذ كانت خمسا وخمسين سنة ، فهي بحق قصيرة بالنسبة لعظيم انتاجه وعالي سمعته وخلود ذكره وما بقي له في الدنيا من أصداء ترددها الأجيال خلف عن سلف . هذه التركة العظيمة التي خلفها الغزالي لم تكن في الحقيقة نتاج الخمسة والخمسين عاما ، لأننا اذا ما ضبطنا حياة الغزالي الدراسية العلمية ، لا نجدها تتجاوز عشر سنين فقط . فجميع هذا الانتاج وتلك النظريات على اختلاف فنونها وعلى تباينها هي بذاتها ، لم تكن الا بنت عشر سنين من حياة الفكر والدرس والنظر عنده .

فلقـد ولد الغزالي كما تعلمون في طوس من بلاد خراسان الواقعة في ايران ، وطلب العلم أولا في طوس ثم انتقل الى درجة التحصيل العلمي في مدينة نيسابور التي هي قاعدة العلم وعاصمة الحضارة في شرقي البلاد الايرانية وبقي فيها دارسا . نعم ، انـه كان دارسا لا معاونا ، وكان المتصلون بـه يعرفون فيـه النبـوغ ويتوسمون فيـه جمـع الحسنيين من قوة الحافظـة وقـوة العارضـة ، ولـكن اسمـه لم يتجاوز ميدان طلبـه العلمي ولم يشتغل في هذا الدور الا بالتحصيل ، ودرس على إمام الحرمين ، وعليه كان تخـرجه من نيسابور من المدرسة النظامية بها . هـكذا تخـرج على امام الحرمين فقيها شافعيا ومتـكلما أشعريا وباحثا فلسفيا كما كان إمام الحرمين من قبله ، وعني في هذا الدور عناية خاصة بالتوسع في الوقوف على آراء الفلاسفة وبحوثهم ، وأقبل على التّـمَـلّـي من كتب الـكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا ، وبقي على هذا الوضـع دارسا منقطعا الى المطالعة والطلب والتحصيل والتحـرير دون أن يدرس ولا أن يؤلف حتى سنة وفاة شيخـه إمام الحرمين (484 هـ) التي كان فيها الغزالي ابن أربع وثلاثين سنـة . هنالك غلبته شهرته وحطمت كابوس الانزواء الذي يفرضـه على نفسه ، ونودي به خليفة لإمام الحرمين عبد الملك الجويني لينتصب على كرسيه في المدرسة النظامية في بغداد ، وبذلك انتهى الطـور الايـراني من حياة الغـزالي وابتدأ الطـور العـراقي .

لـكن هذا الطور الاخير الذي ابتدأ سنة 484 هـ لم يكن طويلا بالنسبة للطور الذي تقدمه ، فقد انتصب الغزالي في بغداد مدرسا بمدرستها النظامية أربع سنين فقط ، أي من سنة 484 هـ الى سنـة 488 هـ . وهنالك انتصب لتقرير العلم في المدرسة النظامية على عموم المواضيـع ومختلف العلوم التي خاض فيها ، فدخل مرحلة التأليف حيث ألف معظـم كتبـه ، بل أهم كتبـه تأثيرا على العقـول . ولقد كانت هذه المدة الوجيزة القصيرة التى أقامها

بغداد هي أيضا مشطورة الى شطرين ، حيث كانت السنتان الأوليان مجال بحثه وتمحيصه ، فخاض في الكلام وفي أصول الفقه ودرج على المنهج الذي كان عليه استاذه الذي تبوأ مقعده من بعده وهو إمام الحرمين . أما في الشطر الثاني ، أي في السنتين الأخيرتين ، فقد أبرز أهم كتبه تأثيرا في مجرى المذهب الذي اختص فيه وجر إليه المنازعات المختلفة من الجهات المتعددة ، وهو منهج التصوف أو الدعوة الى الرياضة الصوفية ، كأنها تكميل ضروري للحياة العقلية الكلامية التي يمكن أن يسير عليها التفكير الاسلامي . وأظهر في هذا الدور كتاب « إحياء علوم الدين » وكتاب « كيمياء السعادة » وكتاب « جواهر القرآن » وغيرها من الكتب ذات النزعة الفلسفية ، وكانت كتبه في هذا المضمار على أهميتها وسعتها ، منها المحرر باللغة العربية ، ومنها المحرر باللغة الفارسية .

وفي سنة 488 ، وخاصة في أخرياتها ، انقطع تماما عن الحياة والدراسة والتأليف ، وعكف على حياة الرياضة معتزلا الناس ومقبلا على السياحة والتجوال ، فابتدأ بحج بيت الله الحرام ، ثم طاف في الشام ومصر ، وكانت له في الشام خلواته واعتكافاته المشهورة التي خلدها في كتاب « المنقذ من الضلال » ، والتي لم تزل خالدة في القبة النصرية وفي المنارة القرنية في الجامع الأموي بدمشق . ثم اعترته نزعة — كما عبر هو عن نفسه — الى معاودة العراق وحياة الدرس والعلم ، وهناك لقي أخص أصحابه تأثيرا في مجرى حياته الفكرية وأقواهم حملا له على مراجعة الحياة العلمية الدراسية ، وهو القاضي أبو بكر بن العربي الاشبيلي ، فحمله ذلك على أن يعيد معه المذاكرات والمراجعات والمقايسات ، وعاد به الى تدريس أصول الفقه ، فوضع عندئذ كتابه العظيم « المستصفى في أصول الفقه » . وبمجرد ما رجع أبو بكر بن العربي من العراق الى المغرب ، شد الغزالي الرحال الى المشرق ، فرجع الى موطنه الأصلي ببلاد خراسان وأقام هنالك بين

نيسابور وطوس يدرس ، بل ويدير معاهد التعليم ، فأنشأ على أصوله المنهجية من الجمع بين التربية العقلية والتربية الروحية ، أو الجمع بين العلم والتصوف مدارس نيسابور وطوس ، واستمر على ذلك من سنة 491 الى سنة 495 هـ . ثم كانت في سنة 495 هـ العزلة التامة والتجرد المطلق الذي انقضت فيه السنون العشر الاخيرة من هذه الحياة المباركة التي عاشها الإمام الغزالي . وهكذا مضت حياته من سنة 495 الى سنة 505 هـ — وهي سنة وفاته — حياة كلها تجرد وخلوة وعبادة واعتكاف وانقطاع مطلق عن الناس وعن جميع شؤونهم حتى العلمية منها والفكرية ، وبذلك يتبين أن انتاج الغزالي انما يرجع في الحقيقة الى ما بين سنة 484 وسنة 490 هـ على أبعد تقدير .

ولقد كان الغزالي جامعا لنواح مختلفة من المعرفة ، وكان لبروزه في مختلف النواحي معتبرا من الأفراد القلائل الذين جمعوا بين أطراف العلم على ما كان يسيطر على المناهج العلمية يومئذ من الإغراق في الاختصاص ، بل من الإغراق في التنافر . وقد كان الغزالي فقيها شافعيا ، وكذلك نشأ ، وبذلك قضى حياته ولم يزل معروفا خالدا كما عرف في المجالات العقلية والحكمية ، وكان أصوليا على طريقة شيخه إمام الحرمين وطريقة أبي بكر الباقلاني ، وكان متكلما على منهج إمام الحرمين وعلى منهج الباقلاني أيضا ، وهو المنهج الذي قرب بين أصول الدين وأصول الفقه ، وكون الصلة الوثيقة التي تأكدت بين العقيدة الأشعرية من جهة ، وبين المذهبين الشافعي والمالكي من جهة أخرى ، وهي التي تبدو جلية في أبي بكر الباقلاني من المالكية وإمام الحرمين من الشافعية .

وهنا يتعين علينا أن نقف وقفة بحث ومراجعة مع الشيخ تاج الدين السبكي الذي استغرب في كتابه « طبقات الشافعية » أن يكون الغزالي متكلما ، وبعد أن عدد صفاته في معرض التنويه والتمجيد بأنه في متقدمي

المتكلمين قال : «هذا ما اتفق عليه النقلة ، ولكني اتوقف في عده من المتكلمين ، اذ لم أزل حريصا على الظفر بكتاب له في علم الكلام فلم أجد أثرا في ذلك» .

والحق أن الاستغراب الذي استغربه السبكي لا محل له من وجوه :

الأول أن الغزالي على ما أثبت السبكي لم يكن خريج إمام الحرمين وخليفته في المنهج الذي كان عليه ، وهو إنما يعتبر أساسا لمنهج كلامى قبل أن يكون شيئا آخر .

ثانيا أن الشيخ السبكي نفسه في الترجمة الواسعة التي كتبها للإمام الغزالي في كتاب «طبقات الشافعية» ، عد في الفصل الذي عنونه بذكر عدد مصنفاته مصنفا معنونا باسمه ولم يسجل له في البحث الذي قدمه و لعله توقف في أمره من أن يكون الغزالي متكلما ، وهذا الكتاب هو « الاقتصاد في الاعتقاد » الذي يعتبر من أصول علم الكلام عند الأشاعره ، بل انه اعتبر مثالا يحتذى حتى القرون القريبة . ففي القرن التاسع ألف العلامة كمال الدين بن الهمام من علماء الدولة العثمانية كتابا في العقائد أراد منه الجمع بين العقيدة الأشعرية والعقيدة الماتوريدية ، وذكر أنه لم يجد كتابا في علم الكلام أحسن وضعا ولا أتقن صنعا من كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي ، ولذلك أقام كتابه على منهجه وسماه « المسايرة » ، وهو الكتاب المشهور لابن الهمام .

ثالثا أن الغزالي يعد نفسه في زمرة علماء الكلام ، فهو الذي يقول في المقدمة الرابعة من كتاب « تهافت الفلاسفة » عندما يتكلم عن علم المنطق وما يتطاول به الفلاسفة المردود عليهم من براعة وولع بالمنطق : «ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم ، وانما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام

كتاب النظر ، ونسميه نحن المتكلمين أيضا بذلك ، فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا ، وقد نسميه مدارك المعقول . فإذا سمع المتكايس اسم المنطق ظن أنه غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يقتنع به الا الفلاسفة . ونحن لدفع هذا الخيال واستعمال هذه الحيلة في الإضلال ، نرى أن نفرد القول في مدارك المعقول في هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردها في عبارات منطقية ، ونصبها في قوالبهم ، ونقتفي آثارهم لفظا» . فهو يعد نفسه بهذا في زمرة المتكلمين ويجعل نفسه متكلفا العدول عن مصطلح علم الكلام الى مصطلح المناطقة بمقام المناظرة .

رابعا أن الغزالي في « المستصفى » الذي هو آخر تآليفه كما علمنا ، يقول في التنويه بشأن علم الكلام : «العلم الكلي في العلوم الدينية هو علم الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير» . فالمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء ، وهو الوجود ، ثم ينزل بالتدرج الى التقليد فتثبت فيه مبادىء سائر العلوم الدينية ، فهو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية كلها ، وهي جزئية بالإضافة الى الكلام ، والكلام هو العلم الأعلى في الرتبة .

ونحن هنا قد اردنا أن نقف هذه الوقفة في البحث مع تاج الدين السبكي لأنها كلمة كثيرا ما تعلق بها المتعلقون ممن أرادوا أن يجعلوا في علم الغزالي حجة على علم الكلام وحربا على علم الكلام ، مستندين في ذلك كله فيما يظهر الى كتابه الآخر الذي هو من كتب علم الكلام أيضا الذي سماه «إلجام العوام ، عن علم الكلام» ، وهو كتاب سلك فيه المسلك التعليمي المحمود الذي يرى أن للمطالب العقلية — ولا سيما المتعلقة بالأديان والعقائد — مجالا خاصا لا ينبغي أن تتجاوزه الى الأميين والعامة ، لأنها تستند الى مقدمات وتقوم على أسس المعارف ، وينبغي أن تستند الى رسوخ نظري — لا اعتقادي فقط — في العقيدة ، وذلك لا يمكن أن

يتوفر الا لمن استكملوا شروطا معينة ممن يكونون أهلا لتعاطي علم الكلام ، ولعله يربأ بنفسه عن أن يكون من جملة العوام الملجمين عن علم الكلام . فإذا كان الغزالي كما قلنا فقيها أصوليا متكلما وليس لحد الآن بصوفي ، وكانت المناهج الكلية الفلسفية الاسلامية لم تدون ولم تبرز ، إذ غاية ما برز من الأثر الاسلامي في تقويم الفلسفة إنما هو المباحث الجزئية التي درج عليها الأشعري وأتباعه ، فان الذي اهتم به الغزالي على الخصوص والذي ميز مقام الغزالي وأعلى سمعته ، انما هو تناوله للفلسفة على معنى منهجي كلي يعمد الى بعض الأصول الكلية الفلسفية للفلسفات غير الاسلامية ، ويجعل من إسلامه منهجا فلسفيا خاصا به يبتدىء من الأصول الكلية وينحدر الى المناقشات الجزئية التي تعلق بها أيمته من قبله ولكنهم لم يفحصوا عن الأصول الكلية التي صدروا عنها . وعلى ذلك تناول الغزالي الفلسفة غير الإسلامية على العموم من كل مكان رائج يومئذ ، من مآثر الفلسفة اليونانية على اختلاف مذاهبها أو من اللمحات القليلة من الفلسفة الشرقية التي أودعها ابن سينا في كتاب « منطق الشرقيين » ، أو التي ألمع اليها بعض الإلماع أبو الريحان البيروني في بعض كتبه ، تناول جميع المذاهب الفلسفية — خاصة المذاهب اليونانية — بالنقد ، معرضا لنقض البناء ثم إقامة الذي يخلف ما نقض من الفلسفة اليونانية .

ونستطيع أن نجعل مثل هذه المقاصد المترتب بعضها عن بعض في ثلاثة كتب : فمنهجه النقدي يبرز في كتابه « المنقذ من الضلال » ، ومنهجه التثقيفي يظهر في كتاب « تهافت الفلاسفة » الذي ألفه في آخر دورمن حياته وهو دور الإنتاج العراقي — أي سنة 484 هـ — لما بدأ ينزع الى التصوف ، والثالث وهو عمل البناء انما يظهر في كتاب « إحياء علوم الدين » . واذا نحن تتبعنا المرحلة الاخيرة — وهي مرحلة البناء — متجاوزين مرحلتي النقد والنقض ، فأتينا الغزالي وقد فرغ من دحض الفلسفة

اليونانية ونقدها ونقضها ، واتجه الى تقرير فلسفة مستمدة من الإسلام ومتجهة الى تقويم تفكير لايتنافى مع العقيدة الاسلامية في شيء ، فإننا نجد أن الغزالي قد أقام هذا المنهج أساسا على ثلاثة مصادر اسلامية : علم الكلام وعلم التصوف وعلم الفقه ، وأنه قد وفق بين هذه العناصر بصورة قضت القضاء النهائي على ما كان بين ثلاثتها من التنافر والتدابر ، خصوصا بين الفقهاء والمتكلمين من جهة ، وبين الصوفية من جهة أخرى . فالأشعري التزم كونه متكلما ، والقشيري التزم كونه صوفيا ، أما الغزالي فقد جمع جمعا حقيقيا بين هذه العناصر كلها بحيث جعلها مجافية لكل واحد منها على انفراد . فأصبح بذلك في كتاب « إحياء علوم الدين » خصما للمتكلمين في بعض مناهجهم ومقالاتهم ، وخصما للفقهاء أيضا ولا سيما في غاياتهم وفي مقاصدهم من الدراسة الفقهية التي كانت مبنية على الخلاف ، واستمد لهذا العمل قالبا ولغة جديدة مبنية أولا على عدم الالتزام وعلى أن كل نظرية إسلامية هي صالحة لان يستند اليها في تقويم منهج التفكير الإسلامي .

وبذلك فانه جدد مناهج العلوم الاسلامية في ذاتها ، ونقد نقدا عميقا معنى العلم والغاية من طلب العلم والغاية من التعليم ، وبين أن جميع المناهج من قبله انما كانت مواتا ، وان كتابه هو الذي نزل عليها منزلة قطرة الماء على الأرض الموات ، فسماه « إحياء علوم الدين » ، وإلى ذلك يشير أيضا في مقدمة كتاب « التهافت » — في المقدمة الثالثة — حين يقول انه لا يلتزم مذهبا معينا من المذاهب الاسلامية في نقض الفلسفة غير الاسلامية ، وانما يريد أن تكون النظريات الاسلامية كلامية بحيث لا يقبل بعضها الانفكاك عن بعض ، يقول : « فلذلك أنا الأخير في الاعتراض عليهم (الفلاسفة) لا اعتراض مطالب منكر ولا دخول مبدع مثبت فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعات بالتزامات مختلفة المذاهب فألزمهم تارة مذهب

لمعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقعية ، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق هيكلا واحدا . ذلك أن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء تعرضوا لمخالفاتنا في الاصول . فلنتظاهر عيلهم ، فان عند الشدائد تذهب الأحقاد» . هذا هو معنى الجمع الذي انفرد به الغزالي . نعم ، انه إذا كان الأشعري قد بقي متكلما في محاولة الجمع بين التصوف والكلام ، فإن الغزالي لم يسلم من هذا سلامة تامة ، لأنه بما حبك في نفسه من تعلق استشراقي بمنهج الصوفية ، وما سلط على نفسه مرارا متعددة من التنكب عن المنهج النظري والبحث الى منهج الرياضة والاستشراق ، قد كان في كتاب « إحياء علوم الدين » صوفيا محاولا الجمع بين التصوف والكلام والفقه ، بل انه دعا المتكلمين والفقهاء جميعا الى أن يسلموا لسلطان التصوف ، وأن يجعلوه الحقيقة العليا المطلوبة من المعارف الدينية ، وأن يجعلوه الروح التي تجري في كلام المتكلم وفي فقه الفقيه الذي اذا لم يصحبه تصوف فما هو الا زندقة .

ولقد تمسك الغزالي في هذا بما تبرأ منه القشيري ، ذلك أن القشيرى تبرأ من أن يكون للصوفية نظريات خاصة بهم تختلف مع نظريات المتكلمين ، واجتهادات تختلف عن اجتهادات الفقهاء ، وبين أن الصوفية يسلمون للمتكلمين جميع ما قرروه من تكاليف الشريعة ، ولكنهم يبحثون عن شيء واحد هو طريق الوصول الى تلك الغايات التي هي مطلوب المتكلمين ومطلوب الفقهاء .

فالتصوف حينئذ على طريقة القشيري منهج علمي نظري لا يصطدم مع نظرية من النظريات التي هي قوام علم الكلام أو قوام علم الفقه ، إلا أن الغزالي جاء يتمسك بذلك الذي تبرأ منه القشيري قبله فيدعي أن للصوفية نظريات ، وأهمها نظريتهم في المعرفة التي تختلف تمام الاختلاف عن

نظرية المتكلمين ، وان المتكلمين إذا كانوا يرون أن ملاك تحسين الحق إنما هو النظري العقلي ، فإن الغزالي مع الصوفية جميعا يرون أن من المعارف ما لا طريق لإدراكه الا بالكشف الإشراقي الذي يأتي من الكمال الروحاني الذي هو نتيجة الرياضة والتجرد ، وان ذلك الأمر مرجوع فيه إلى التجربة وليس مرجوعا فيه إلى برهان آخر . وعلى ذلك بنى بحثه في نظرية المعرفة في « المنقذ من الضلال » وفي « إحياء علوم الدين » وفيما حرره عنه تلميذه أبو بكر بن العربي وما حاول منه أن يكتبه له بعد تأليفه « الإحياء » فكتب له مصمما على ذلك ، ويقول في مكتوب بخطه لابن العربي رجع به الى المغرب : ان القلب إذا تطهر من علاقات البدن المحسوسة وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق ، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها معهم والصحبة لهم . وذلك هو الذي جعله ابن العربي – على ما بينه وبين الغزالي من مودة صادقة – مناقضة لنظرية الغزالي في طريقة المعرفة التي بنى عليها عواصم كثيرة من كتابه الجليل الذي سماه « العواصم من القواصم » . وهذا المعنى من محاولة إحداث نظرية منهجية للفلاسفة تختلف عن نظرية المتكلمين والاصوليين – وهم الفقهاء – هو الذي فرق بين الغزالي وبين جمهرة إخوانه في عصره من المتكلمين والفقهاء وحتى من الصوفية ، فان المتأخرين من الصوفية وإن كانوا قائلين بالكشف إلا أنهم ملتزمون أن الكشف الذي يقولون به لا يمكن أن يأتي بشيء ، ومن قبل ، فيما اختص فيه الشارع بالتوقيف ، اعتمد فيه الشرع على العقل ، وعلى ذلك بنيت الأصول التي استقرت عليها طرق الصوفية من بعد الغزالي مثل طريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني وأتباعه من أبي مدين وأصحاب أبي مدين وأشهرهم الإمام أبو الحسن الشاذلي . فمحاولة الغزالي إحداث تلك النظرية هي التي أثارت عليه بالخصوص ضجة الاصوليين والمحدثين التي جعلته هدفا لردود الفقهاء من معاصريه ،

وخاصة من المالكية المغاربة مثل الإمام الطرطوشي والإمام المازري وتلميذه وصديقه أبي بكر بن العربي .

ولقد زاد في إثارة الطامة على الغزالي خاصية أخرى هي التي يقوم بها منهجه الذي يعتبر الفلسفة الاسلامية مبدأ بالمعنى الكامل ، وهي رجوعه إلى المنهج الفلسفي واستعماله طريقة فلسفية نقضا وبناء ، ورجوعه ايضا الى استعمالها كما صرح هو بنفسه في « التهافت » ، وقد جنح إليها في كتابه « إحياء علوم الدين » فطلع على الناس فيه بلغة لا عهد لهم بها من قبل وخاصة في علوم الدين بذاتها . وهذا المعنى هو الذي انصف فيه ابوبكر ابن العربي الغزالي انصافا تاما حيث جعله مدعاة حمد له ، ولطريقته مدعاة ذم ، اذ يقول في الرد على الفلاسفة : «جاء الله بطائفة لهم وانتدبت بتسخير الله وتأييده للرد عليهم في أعيان الأمة ، إلا أنهم لم يكلموهم بلغتهم ولا ردوا عليهم بطريقتهم ، فإنما ردوا عليهم وعلى إخوانهم من المبتدعة بما ذكره الله في كتابه وعلمه لنا على لسان رسوله ، فلما لم يفهموا تلك الأغراض بما استولى على قلوبهم من صدإ الباطل ، طفقوا يهزأون من تلك العبارات ويطعنون على تلك الدلالات وينسبون قائليها الى الجهالات ويضحكون مع أقرانهم في الخلوات ، انتُدب للرد عليهم بلغتهم ومكافحتهم بسلاحهم والنقض عليهم بأدلتهم شيخنا أبو حامد الغزالي ، فأجاد فيما أفاد ، وأبدع في ذلك كما أراد الله وأراد ، وبلغ من فضيحتهم المراد ، فأفسد قولهم من قولهم وذبحهم بمداهم ، فكان من جيد ما أتاهم وأحسن ما رأوا وأراهم ، وافرد عليه فيما يختصون بدون مشاركة أهل البدع لهم ، كتابا سماه « تهافت الفلاسفة » ، ظهرت فيه غلته ووضحت فيه روح المعارف مرتبته ، وأبدع في استخراج الادلة من القرآن على رسم الترتيب في الوزن الذي شرطوه على قوانين بديعة في كتابه الذي سماه (القسطاس) » .

فهذا المعنى المزدوج من الجمع بين الطرائق الاسلامية المختلفة وإلباس النظرية الاسلامية ثوبا فلسفيا ، هو الذي أبرز منهج الغزالي والذي حق له به أن يكون قد أبرز الفلسفة الاسلامية على المعنى الصحيح الذي تناول المناهج الاسلامية ولم يقف عند التفاصيل الجزئية . وإذا كان القاضي أبو الوليد بن رشد الذي ظهر كأنه رجع للغزالي في أواخر القرن الذي مات الغزالي في أوله ، ومنذ العصر الإسلامي المقابل للعصر الذي عمره الغزالي بعلمه وإنتاجه والمذهب الذي شاطر مذهب الغزالي في إنشائه للأشعرية وهو المذهب المالكي ، قد عرف كما هو مشهور بان عصره يختلف عن عصر الغزالي ، وإذا كان «تهافت التهافت» الذي كتبه ابن رشد يذكرنا « بتهافت الفلاسفة » للغزالي ، فإننا لا نرى ابن رشد مختلفا عن منهج الغزالي في الفلسفة وإن نقده نقدا قويا في كتاب « تهافت التهافت » ، لأننا نجد النقد الذي اشتمل عليه كتاب « تهافت التهافت »نقدا تحليليا جزئيا يرجع الى ثلاث شعب : الشعبة الأولى انكار مقالات اعتبر الفلاسفة مخالفين فيها للإسلام . على أنه لانشاز بين مقالاتهم ، إذا فهمت على حقيقتها ، وبين العقيدة الاسلامية . والشعبة الثانية بيان أخطاء وقعت للغزالي في تقرير مذهب من المذاهب كان ابن رشد قد قرره على وجهة معينة : والشعبة الثالثة بطلان نقود أتى بها الغزالي ببرهان منطقي اعتمد عليه ابن رشد ولكنه لم يصرح أبدا بحكمه على أصل القضية التي بنى عليها الغزالي كتابه ، وهي أن الفلاسفة في مناهجهم يختلفون ويتفقون مع منهج الاسلام . ولكن الكتاب الآخر المشهور لابن رشد وهو كتاب « فصل المقال ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » الذي يقدر الباحثون في فلسفة ابن رشد أنه كان أسبق تأليفا من كتابه « تهافت التهافت » ، إنما كان كتابا مبنيا تقريبا على نص الاصول التي بني عليها « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، وذلك أن ابن رشد في كتاب « فصل المقال » يرى

أن ما بين العقيدة الاسلامية وبين الفلسفة من اتصال ، لا ينفك الموضوع منه انفكاكا تاما ، بحيث لا تكون النظريات الفلسفية مصادقة بحال من النظريات الاسلامية ، وهذا الصنف من الاصناف التي أشار إليها الغزالي في مقدمة كتاب « تهافت الفلاسفة » . والنوع الآخر هو صنف قام بالبرهان العقلي عند الفلاسفة على تصحيح نظرية ، وهو في الغالب يرجع الى المعارف الرياضية والطبيعية ، فهذه الأمور لا يحيد عنها الدين ، وإذا بدا في ظواهر النصوص ما يختلف عن ذلك فإنه ينبغي الرجوع به إلى التأويل . والصنف الثالث هو أمور نظرية اختلف فيها الفلاسفة طرائق قددا وليست يقينية ولا قطعية ، فكأن الاسلام نظرية ينبغي للمسلم أن يعتقد أنها الحق وأن ما سواها من النظريات هو الباطل بعامل اعتقادي لا بعامل برهاني .

وعلى ذلك يعتبر كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي أهم الكتب تقويما لكيان المنهج الفلسفي الاسلامي كما قال ابن رشد ، ويعتبر في تناوله لنواحي الاختلاف بين الفلاسفة ، وهم الأقدمون ، وبين الاسلام فيما يرجع الى العلم الالهي أو ما يرجع الى بعض نظريات الفلاسفة العامة ، مصححا ومقوما لفلسفة ابن رشد ، لا في « تهافت التهافت » لأنه نقد تحليلي ، ولكن في كتاب « فصل المقال » . وأخيرا هو الذي يعتبر المقوم لعلم الكلام ، لأن علم الكلام بعد الغزالي أصبح غير علم الكلام من قبل . فعلم الكلام والعلم الذي نجده عند الرازي والاشعري والبيضاوي وسعد الدين التفتازاني هو كلام يجمع الى المباحث الاعتقادية مباحث أخرى ترجع الى الرياضيات والطبيعيات والمنطق وأصول الفلسفة العامة ، وذلك هو المعنى الذي عبر عنه سعد الدين التفتازاني في قوله : « لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة بما خالفوا فيه الشريعة ، وخاضوا

في الفلسفة ليتحققوا مقاصدها ويتمكنوا من إبطالها ، إلى أن أدرجوا فيها علم الكلام ومعظم الطبيعيات والإلهيات ، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد يتغير علم الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات » . فإذا كان علم الكلام من بعد الرازي مطبوعا بهذا الطابع الجامع الذي يعتبر النظرية الاسلامية مسيطرة على كل ناحية من النواحي الفلسفية ، فإن ذلك لا يكون إلا أثرا من آثار الجدال الذي دخل فيه الغزالي والنقاش الذي ناقش فيه الفلسفة اليونانية اعتمادا على النظريات الاسلامية . وكذلك نعتبر الأمر بالنسبة إلى موقع النظرية الاسلامية من مباحث الفلسفة العامة عند غير المسلمين وخاصة عند الفلاسفة الغربيين في عصور النهضة وما بعدها ، فإنه يظهر أن الذين عرفوا النظريات الاسلامية من الفلاسفة والمتدينين منذ القرن الرابع عشر لم يعرفوها إلا بالاطلاع على كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي الذي لا يتوجه إليه إلا بالاطلاع على كتاب « تهافت التهافت » الذي كان من جملة الآثار الفلسفية الرشيدة . ولذلك فنحن نعتبر الكتابين متكاملين لا متناقضين ، ونعتبر الفلسفة الاسلامية مبتدئة بالغزالي وهو الذي وضع لها منهجها الكلي ، ومتسلسلة في ابن رشد ومن بعده من الفلاسفة ، وفي الرازي ومن بعده من المتكلمين .

2 ـ حجـة الاسـلام في « احيـاء علـوم الديـن »

وقلما أبصرت عيناك ذا لقب إلا ومعناه ان فكرت في لقبه

ذلك هو البيت السائد الذي لم يكن يجد له من صدى حقيقي أكمل مما وجد في الغزالي وكتابه . فان النظر في الأثر الذى أحدثه الغزالي بعامه وقلمه ، ومقدار ما استمد من واقع التطور الاسلامي في القرون الأربعة والنصف التي سبقت ميلاده ، ومقدار ما أحدث من أثر في القرون التسعة التي اتت بعد وفاته الى اليوم ، ليكون الحق كل الحق في ان ينعت بـ « حجة الاسلام » .

وان النظر في ذلك الأثر المتولّد من قلم الغزالي وعلمه ، المتناول ما تباعد من العلوم المتصلة بالإسلام تناول التقريب والتأليف حتّى أخرج من مجموعها مدارك عائدة على جميعها ، تبصّر بالغايات وتكشف عن أسرار الحياة ، لحقيق بأن يصف العلوم قبله بكونها (مواتا) ، وأن يعتبر ذلك الأثر (إحياء لعلوم الدّين) . فإن من يتصور مقام الحكمة الإسلاميّة التي ابتدأت بنشأة علم الكلام واكتملت بالدور الذي بلغه علم الكلام على يد الإمام الأشعري ، ليوقن بأن تلك الحكمة أصبحت من مجموعها عناصر الثقافة الإسلاميّة

بمنزلة الحكمة العليا أو حكمة الحكم ، ولكنّها بقيت معلّقة مبثوثة تطلب أن تتناول مواضيع النظر الذي دعا إليه الإسلام وهي مواضيع الفكر الإنساني عامة ، لتتخذ لها منها متصرفا ، وتعطيها من نفسها مستندا . فكان العمل الذي تقدّم إليه أتباع الأشعري أمثال أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين ، عمل إيتاء تلك الحكمة متصرفها في علم الكلام بالمعنى الأخص ، وهو علم الفقه ، وإسناده إلى الحكمة العليا بما أدرجوا عليه النظر في أحكام الدّين من الجسر الواصل بين علم الكلام وعلم الفقه ، أعني علم أصول الفقه على وضعه الجديد الذي وضع عليه في كتب القاضي وإمام الحرمين . وبقدر ما قرب ذلك ما بين علم الفقه وعلم الكلام وألف بين الفقهاء ، فإنه قد باعد بين علم الفقه وبين العلوم الإسلاميّة الأخرى التي لم تصل حبلها بعلم الكلام ، وكاد أن يحيد بعلم الكلام عن الغاية التي نشأ من أجلها وهي غاية إقامة حكمة عقلية جديدة تقوم مناهج الحكمة العامة التي جمعت الثقافة الإسلاميّة أطرافها من الغرب والشرق ، فما كان الإسلام ليتخذ من الحكمة القديمة آلة له ولا ليعطيها آلة من نفسه وهو الذي جاء مصلحا لخطئها ومهيمنا عليها . ولقد نقل المسلمون الحكمة في بغداد وجمعوا من فنونها ومذاهبها وأنحائها مالم يجتمع لها من قبل ولخصوها وهذبوها وأحسنوا سبكها وجودوا تصنيفها فلم يبلغوا بكل ذلك ما يقتضيه طبع الكيان الحكمي للإسلام ، ولم يزيدوا النظر في الإسلام بضوئها إلاّ اضطرابا وغشاوة على غشاوة . وكما أحدث المتكلّمون في الإسلام حيث أرادوا توجيهه بالحكمة المستعارة أزمة في التفكير الإسلامي ، فإن المتكلّمين في الحكمة حين أرادوا توجيهها بالإسلام وتعريبها بعباراته قد أحدثوا أزمة أخرى . فالكندي والفارابي

وإخوان الصفا وابن سينا ، ما منهم إلا من حام بحكمته حول الدّين وأسراره وكشف في الدّين مالم يكن يعرف وأتى إلى الحكمة بما لم يكن معهودا ، فما اعتبر ذلك في نظر الحكماء إلاّ عبثا بالحكمة ، وفي نظر أيمة الدّين إلاّ تطفلا عليه ، وذلك أقل ما وصف به هذا العمل من شرّ . فإن أبا حيان التوحيدي يقول في شأن إخوان الصفا « صنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها ، وحشوا هذه الرسائل بالكلمات الدّينيّة والأمثال الشرعيّة والظروف المحتملة والطرق المموهة . فقد رأيت جملة منها وهي مبثوثة في كلّ فن بلا إشباع ولا كفاية وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات ، وحملت جملة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي وعرضتها عليه فنظر فيها أياما وتبحرها طويلا ثمّ ردها علي وقال : تعبوا وما أغنوا ، ونصبوا وما أجدوا ، وحاموا وما وردوا ، وغنوا فما أطربوا » . هكذا تتمثّل خيبة المحاولة التي أكدّ بها إخوان الصفا أنفسهم في شهادة شاهد من الأقربين إليهم ، فما الظن بها عند البعداء عنهم من أهل الدّين مثل الإمام المازري الذي قال في تلك الرّسائل : ان مصنفها مزج بين علم الشرع وعلم العقل ، وذكر الفلسفة ليحسنها في قلوب أهل الشرع بأبيات يتلوها وأحاديث يذكرها .

وهل من إسراف في تجاهل الحكمة الإسلامية ومنزلتها من عموم المعرفة أكثر من الذي أخذ به نفسه المعلم الثّاني أبو نصر الفارابي في كتابه إحصاء علوم الدّين على ما أجاد في ابتكاره وتصنيفه ، إذ أنزل علم الكلام – فضلا عن علم الفقه – إلى منزلة العلم المدني ففصلهما بتاتا عن كلّ صلة بالحكمة العقليّة . وقد حاول ابن سينا بعده أن يرتق هذا الفتق فقسم الحكمة إلى نظري غايته الحق ، وعملي غايته الخير ، ووضع علم الكلام في النظري المحض

مثل علم الهيئة ، ووضع علم الفقه في العملي المحض مثل سياسة المنزل وسياسة المدينة . ولقد كان ابن سينا أطول هؤلاء باعا وأوغلهم سرا في تصنيف المعارف الدّينيّة من عموم المعارف الحكمية ورد أصول العقائد إلى الفلسفة حتّى (تمّ له مالمّ يتمّ لغيره) كما قال الإمام المازري ، ومع ذلك لم تنته به خطاه إلى طائل يقنعه ولا حصلت له حركته حصادا يعول عليه حتّى كانت الأزمة أشدّ وطأة عليه من كلّ أحد ، إذ لم تنتج له حكمته في نهايتها إلاّ الحيرة المريرة التي وصفها بقوله :

لقد طفت في تلك المعاهد كلّها
وسرّحت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلاّ واضعا كفّ حائر
على ذَقَنٍ أو قارعا سنّ نادم

ولعلّ في هاتين البيتين أبلغ ناطق بأن الحكماء منذ اعتقدوا أن الحكمة اليونانيّة تجتمع مع الحكمة الإسلاميّة على ما هي عليها وتشرحها وتوجهها ، ما حصلوا من ذلك على طائل ، إذ انتجت لهم التجربة أن إحدى الحكمتين إما أن تصلح الأخرى وإما أن تغني عنها ، فاحتاروا في الأخذ بأحد المنهجين ووقفوا في حيرتهم واجمين ، حتّى انفتح نهج الحق المبين بمصحح الفلسفة ومحيى علوم الدّين .

لقد ضربت الثقافة الإسلاميّة قبتها وأقامت عمادها في بغداد ، مدت أروقتها يمينا وشمالا وضربت أطنابها مترامية بين المشرق والمغرب ، فتكونت في ظلّ تلك الأروقة أوتاد راسية بين العماد المركزي وبين مضارب الأطناب القاصية ، أوتاد تعين العماد المركزي وتسانده فتحمل الأروقة في امتدادها مجددة

لها نقطة الارتكاز حتّى لا تثقل بطول ما بين أصلها وطرفها فتتدلى حتّى تقع على الأرض . وكانت هذه الأوتاد هي عواصم الثقافة الإسلاميّة الكبرى : من حلب ، ودمشق ، ومصر، والقيروان ، وتلمسان ، وفاس ، وسبتة ، وقرطبة ، تحت الرواق الغربي ، وهمذان ، واصبهان ، وشيراز ، ونيسابور ، وهراة ، وبخارى ، وسمرقند ، تحت الرّواق الشرقي .

كانت المذاهب والفرق والنحل التي نشأت في بغداد أو أوت إليها قد انتشرت تحت تلكُ الأروقة متزاحمة متصارعة متسابقة في سبيل البحث عن المتسع الحيوي . فتحت الرواق الشرقي في طرف الهضبة الإيرانيّة المشرفة على سهول آسيا الوسطى قطر خراسان الذي قامت فيه مدينة نيسابور وترا ثابتا في منعطف ذي شأن هو منتهى العالم الإيراني ومبتدأ العالم الطوراني ، فاحتضنت بين أسوارها الآجرّية من كلّ ما في بغداد من خصائص فكرية وروحيّة بمثل الغليان الذي كانت تجيش به بغداد أو قريبا منه . فالشيعة العلوية قد كانت لها بادية خراسان وطنا أصليا وقلعة حامية ، والمعتزلة كانوا قد التحقوا بها يضايقونها بسطوة العصبيّة العبّاسيّة ، والأشاعرة بعد أن اصطدموا بالفريقين معا في بغداد وتصارعوا وإياهم طويلا تتبعوهم إلى خراسان يريدون أن يثأروا منهم بعد أن ردوا عن أنفسهم كيد الفتنة الكبرى بملك السلطان السلجوقي ألب أرسلان ووزارة نظام الملك .

وكذلك كان شأن المذاهب الفقهيّة فيما بين بعضها بعض ، فالمذهب العراقي وهو المذهب الحنفي كانت قد نشأت إلى جنبه في بغداد مذاهب تختلف أصولها عن أصوله ، فقامت المناظرات

الفقهيّـة والمجـادلات بين الحنفيّـة والشـافعيّـة ، ثمّ امتـدت فـي العراق العجمـي واستمـرّت إلى خراسان متقـدمـة إلى بـلاد مـا وراء النهـر .

وكانت روح من التعصب قـد نفخـت فـي تلك المناظـرات العلميّـة التي نشـأت طاهـرة زكيّـة فـي بغـداد ، فقلبتهـا إلى جـدل لا يسيـر نحـو طلب الحقيقة والإنصـاف فيهـا بـل نحـو فرض المذاهب بالاعتساف . فـكـادت أن تقـوم بين السنيـين فيمـا بين بعضهم وبعض الفتن التي قامت بينهم وبين المعتزلـة ، وظهـرت بينهم المنـاظـرات التي أصـابت حركـة علـم الفقـه فـي القـرن الرّابع ــ ولا سيمـا عند بعض المذاهب ــ بضيق خـانق ، إذ إن مجـامع الجـدل ومجـالس المنـاظـرة وأبهـاء القصور الملـكيّـة وفساطيط المعسـكرات ، حـرصـا على اكتسـاب الجماهيـر للملـوك ، كانت قد صرفتهم عما كان الفقـه سائـرا نحـوه من قبـل من اتسـاع فـي النظـر وعمق فـي البحـث وتـلاقح بيـن المـذاهب بمقـابلـة الأصول ومقـايسـة الفروع . ولـم يـكن أقـل من ذلك ما قـام بين الصوفيـة والمحدّثين والحـكماء والمتكلّميـن ، ممـا عرّض بمدينـة نيسابـور فـي القـرن الخـامس إلى فتنـة عظيمـة كانت سببـا فـي جـلاء كثيـر مـن أعـلامهـا عنهـا حتّى قرت عجـاجـة تلك الفتنـة فـي عهـد ألب أرسـلان منتصف القرن الخـامس ، فعـاود مدينـة نيسابـور الذيـن هاجروها من أبنـائهـا وعلى رأسهم إمـام الحرميـن عبد الملك الجويني .

وأنشئـت المـدرسـة النظـاميّـة بنيسـابـور وقـام إمـام الحـرميـن على رأسها ، وانتشـرت المدارس الفرعيّـة فيما وراء النهـر وخـراسان والعـراق العجمـي ، وغلبت عظمـة إمـام الحرميـن واشتـد بـه سـاعـد الأشـاعـرة وأصبحـت الحكمـة الـكلاميـة الأشعـريّـة محورا لفنون الثقـافـة الإسـلاميّـة على المنهج الذي خططـه إمـام الحرميـن فـي

المدرسة النظاميّة بنيسابور ، وسارت عليه المدارس الصغرى في بلاد خراسان وغيرها وبنيت عليه المدرسة النظاميّة في بغداد دار الخلافة . ولكن الرّوح الجدليّة والضيق التعصبي لم يزالا مسيطرين على ذلك المنهج بحكم الظروف القاسية التي تولدت فيها فكرة ذلك المنهج ومقاصد الحماية وتمكين المتعة للحركة العقليّة الدّينيّة التي خطط المنهج سيرها وتقدمها .

وفي مدينة طوس الشهيرة في التاريخ التي تسمى اليوم مدينة مشهد ولد في منتصف القرن الخامس سنة أربعمائة وخمسين حجة الإسلام الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي في بيت خير وفقر ، وكان والده الأمي يتمنى أن ينشأ ولده عارفا بالقراءة والكتابة ، خارجا عن ربقة الأمية المطبقة ، فتوفي وتركه صغيرا . وأقبل أبو حامد – تحقيقا لرغبة أبيه – على مدارس العلم بطوس ثمّ بجرجان ثمّ عاد إلى طوس ، ومنها خرج في طائفة من أقرانه شبان طوس قاصدين نيسابور تجذبهم إليها سمعة إمام الحرمين والمدرسة النظاميّة . وهنالك في نيسابور أتم الغزالي تخرجه في الفقه والأصول والكلام والمنطق والفلسفة ، وتشرّب علم إمام الحرمين وطريقته ، وظهرت قواه الرّوحيّة والعقليّة والبيانيّة ففاق في الخطابة والتدريس والمناظرة ، واشتهر بالمعرفة الواسعة والفكر الوقاد والقلم السيّال والفصاحة السحبانيّة والتمكن من اللغتين العربية والفارسيّة حتّى كأنّه (البحر المغدق) كما عبر عنه أستاذه إمام الحرمين . فكان هذا الجمع العجيب من المواهب ، والمزاج البديع من الفنون والمعارف ، فكلما لمح فيه إنسان من المتصلين به في شبابه نزعة إلى طريقة أو سيرا على منهج ، ظنّ أنّه عرفه وضبط ملكته ، فإذا هو يفجأه بلمحة معاكسة تلوح

بطريقة أخرى وملكة غير الملكة التي تفرسها فيه أولا ، فشخص الناظر إليه محتارا فيه ، وشخص هو محتارا منقبضا من شخوص النّاظر إليه . وهكذا لم يلبث الغزالي أن أصبح سرّا مكنونا وسؤالا دائما يجيش في الصدور فلا يشفي غليلها جواب عنه كما قال أبو الطيب :

يقولون لي ما أنت في كل بلدة
وما تبتغي ؟ ما أبتغي جلّ أن يُسمّى !

ولعلّ في هذا ما يبيّن لنا حقيقة التطوّر الذي تطوّرت به علاقة الغزالي بأستاذه إمام الحرمين : فإن كثيرا من مترجميه ينقلون في احتراز أن إمام الحرمين في آخر الأمر ربما كان يمتعض من الغزالي ، على شدّة إعجابه به وعظيم افتخاره . ولسنا ممن يحمل هذا الامتعاض محمل الأمر العادي الخفيف ، بل نستطيع أن نرجعه إلى أمر ذي شأن خطير في حياة كلّ من الإمامين العظيمين يرجع إلى أن الغزالي وراء المنهج الذي تتبع فيه إمام الحرمين ، كان روحا تأخذ المعرفة وتتذوقها على ما يختلف عن إمام الحرمين لها وتذوقه إياها . فهلا يكون بروحه تلك قد تطلّع إلى غايات من العلوم ومقاصد من النظر والبحث على غير ما كان يتطلّع إليه أستاذه ؟ فكان – مع ما بينهما من ود وإعجاب – كلما بدرت لإمام الحرمين بادرة من البوادر الغزاليّة بهت من ماهيتها وغايتها ، فامتعض لتلك البادرة وأشفق على جواهر علومه الغالية من أن تصرف في غاية لما يتبيّن له أعبث هي أم حكمة . وكان في وثوق الغزالي بنفسه ما يثبت به شاهدا أمام ذلك الامتعاض حتّى يدرك النّاس أن بينهما شيئا يذهبون في تأويله كلّ مذهب ، وما هم بمدركين حقيقته إلاّ بأن يكشف عنها الغزالي بنفسه .

إن من يقـرأ لإمـام الحـرميـن قـولـه : إنـه يجـب على كافـة العاقلين وعـامـة المسلميـن شرقـا وغربـا ، بعـدا وقربـا ، انتحـال مذهب الشافعي ، ويجـب على العوام العظـام ، والجهـال الأنـذال أيضـا ، انتحـال مذهبـه بحيث لا يبتغون عنه حولا ولا يريدون به بديلا ؛ ثمّ يزيد فيقرأ للإمام الجـوينـي أيضـا قـولـه : كـان الشّافعي من قريش ، وقال النّبيء صلى الله عليـه وسلّم « قدّمـوا قريشـا ولا تَقَـدّمُـوهـا » ، وقـال عليـه الصلاة والسـلام «الأيمـة من قريش» ؛ فهـذه كلّهـا شهـادات عـامـة تـدل على أن اتباع مذهبه أولى من اتباع غيره ، وغيـره نبطي والشّافعي عربـي ، فضلا عن أن يـكون قرشيـا من قريش ؛ ثمّ يزيد إمـام الحرميـن تقدّمـا في الـكتـاب الـذي سمّـاه « غيـث الخلـق ، في ترجيـح القـول الحق » حتّى ينتهـي إلى إعجـابـه واستحسـانـه ما فعـل القفـال المروزي في مجلس السلطـان محمود بن سبكتكيـن الغزنـوي من أداء صلاتين على صورة مقبولـة وصورة نابيـة لأجـل حمـل السلطـان على المذهب الذي يـريد حملـه عليـه . من وقف على ذلك أدرك أي نزعـة من العصبيّـة والتعسـف استولت على طائفـة من فقهـاء ذلك الدور ، فدفعـت بهم إلى فتح بـاب الجـدل والمنـاظـرة ترويجـا للمـذاهب لـدى الملوك والسلاطيـن ، وتمكينا لهـا بين الجمـاهيـر ، بطرائق من الخطـابـة والإقنـاع تنتهي إلى أن يغض النظـر مثـل إمـام الحرميـن عن سخـافـة مثـل تلك التـي أتـاهـا في مجلس السلطـان من اتخذ آيـات الله هزؤا . وتلك أزمـة أصيب بهـا الفقـه فتضاءل لهـا نتـاجـه ، وانحـرف مزاجـه ، بحيث كادت الآ ثـار الفقهيّـة أن تنحصر في المجـادلـة الذاهبـة بـذهـاب مجـالسهـا .

فـي غمـار تلك الأمواج الصـاخبـة نشأ الغزالي فقيهـا شافعيـا ، وفـي تلك العـاصفـة بـدت ثمـرتـه في بستـان إمـام الحرميـن .

ومهما قيل في الغزالي من اختلاف في نسبته إلى مختلف فنونه : هل كان متكلما ، أو أصوليا ، أو متصوفا ، أو فيلسوفا ، فإنه كان فوق ذلك كلّه محكما في النصاب الأصلي الذي وضعت فيه نشأته الأساسيّة وهو نصاب الفقه الشّافعي . فمن تلك الصفة - صفة فقيه شافعي - تولّدت للغزالي شخصيّته الواسعة التي مسّت مختلف الفنون حتّى جرت النّاس في توزيع شخصيته ما بينها ، وذلك التوزع الذي تفنن بعبقرية الغزالي فوصل بينها وبين كلّ ناحية من نواحي الثقافة الإسلاميّة ، وكون منه علما من أعلام تلك النّاحية ، هو التوزع الذي كون من الغزالي الأصولي الأعظم في كتاب « المستصفى » ، والمتكلّم في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد »، والصوفي في كتاب « إحياء علوم الدّين » ، والفيلسوف المبدع في كتاب « تهافت الفلاسفة » . وما كانت هذه الشخصيات المتكاثرة المتوالدة للغزالي الا مواليد شخصيته الأصليّة ، شخصية الفقيه الشافعي صاحب « البسيط والوسيط والوجيز » ، وتلميذ إمام الحرمين وأبي شجاع ، والقيم على مصنفيهما الفقهيين « نهاية المطلب » لإمام الحرمين « وغاية التقريب » لأبي شجاع . كان الغزالي قد تناول الفقه موسعا ، مدللا مدروسا ، متقن العرض ، محكم التصنيف ، فتغذى به حتّى تقومت قواه العقليّة ، وهضمه حتّى نبضت به عروقه ، واشتدت به مفاصله ، فوجدت ملكاته العقليّة في قواه الخطابيّة والتدريسيّة متصرفا ونعم المتصرف .

وأقبل على الناس من حياة أستاذه إمام الحرمين يفيض بتصرفه في ملكاته وقواه ، تعليما ووعظا وحكمة بليغة وإدراكا شيقا ، فلم يكن ذلك يشفي غليل النّاس الذين يستمعون إليه متلقين ، ولا يقر أعينَ الذين يلاحظونه مشرفين ، لأن الغاية التي أصبح الفقه

مستخدما فيها قبل الغزالي بنحو من القرنين كانت غير الغاية التي يتجه إليها الغزالي . فأين براعة المناظرة ، وأين قوّة الجدل ، وأين نصر المذهب الفقهي وهو يصرع مذهبا فقهيا آخر ؟ ذلك ما اعتاد الفقهاء أن يَرْزُقوا فيه مواهبَهم ، وذلك ما اعتاد النّاس أن يمنحوا الفقهاء إعجابهم وإكبارهم من أجله . ثمّ مجالس القضاء التي يتصدر الفقهاء فيها مستشارين ومفتين ، فيبدون من الذكاء وحسن البصر بالنوازل والإغراب في تطبيق النصوص الفقهيّة عليها ما يرفع منزلتهم بين القضاة والمتقاضين ، ويمكّن لهم من حقوق السيادة ما للرعاة على رعاياهم ، ذلك هو الفقه عندهم وذلك هو المراد من الفقيه .

ومن هنالك نشأ ما بين الغزالي وبين بيئته من التنابي والتجافي ، تنابيا وتجافيا ناشئين من صورة العمل العلمي وشكل تصريفه لا من جوهر العلم ومباني هيكله . وكذلك كان الغزالي يرى في إمام الحرمين كنز تلك المعارف ومنبعها ، ويرى إمام الحرمين في الغزالي وارث تلك العلوم ومستودعها ، ولكن هذا يرى في ذاك تصرفا بها غير وجيه ، والآخر ينظر إلى ذاك نظره إلى من أخذ الجوهر النّفيس ولكنّه لم يأخذ طريقة صياغته .

وتوفي إمام الحرمين ، فأصبح الغزالي من أتباعه ومريديه وشيعته وأنصاره بالمنزلة التي كانت لإمام الحرمين ، ولكن النَّبوَةَ لم تزل ظاهرة بينهم وبينه بل لَمَّا تَزَلْ نامية زائدة ، وكأنهم أصبحوا أمامه جامدين ينتظرون منه أن يحركهم ، وأصبح أمامهم حائرا لا يدري لم لا يتحرّكون ، فإذا هو يهجر الدرس والوعظ ويترك المتعلّمين والمستفيدين ويفرّ مقبلا على السياحة والخلوة والعزلة وهو ينشد :

غزلت لهم غزلا دقيقا ، فلم أجد   لغزليَ نسّاجا ، فكسّرت مغزلي

وهنالك في تلك الخلوة برحاب بيت الله الحرام وعند حرم نبيه عليه الصلاة والسلام وبين دمشق وبيت المقدس ومصر واسكندرية قضى الغزالي سنين خلص فيها الى نفسه ، وأنس بعلمه ، يطلب – كما قال في كتابه « المنقذ من الضلال » – تزكية النفس وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب . وانبثقت أنوار تلك الحالة الطاهرة في نفسه فإذا هو يتبين في العلم الذي كان معه من قديم وجها لم يكن عرفه من قبل ، هو الوجه الذي أقبل عليه محدثا بأن العلم ليس محمودا على الإطلاق ، وأن المحمود من العلم له قدر محدود ووضع وصرف في غايات طاهرة ، وأن العلم المذموم إنما يذمّ في حق بعض المشتغلين به بملابسات خاصة بهم تجعل العلم عائدا عليهم بالضرر ، فهي مذمة راجعة إلى الأعراض الوضعية لا إلى الذات الجوهريّة . ولذلك فإن النّاس تصرفوا في ألفاظ الفقه والعلم والحكمة والتوحيد والذكر والتذكير متصرّفا صور لهم معاني هذه الألفاظ على غير حقائقها ، فطلبوا منها الزّائف وخلطوه بالصحيح النقي ، ثمّ تجاوزوا في التصرّف بذلك المجموع المختلط الحد المطلوب ، وصرفوه في أوجه من طلب غير الحق والاستجابة إلى المقاصد غير الطاهرة ، فأصبح الجوهر النقي في اختلاطه بالزّائف ، وفي الذهول عن إدراك قيمته ، وفي تبذيره على غير وجه الاقتصاد والرّشاد مضرا بأصحابه موقعا إياهم في مهاوي الخسار ، مع أن نفاسة تلك الجواهر لا تنكر ، لكنّها تتوقف على من يدرك قيمتها ويعرف حقها ويفصلها عن الزيوف والبهارج ، ويعرف أين يضعها وكيف يتصرّف بها . ولقد كان ذلك الجوهر النّفيس الذي

عرفه الغزالي وآمن بنفاسته هو الكنز الذي استودعه إياه إمام الحرمين من العلوم الشرعيّة ، لكنّه ينبغي أن يصان مما قد يلتبس به مما يظنّ أنه شرعي وهو في الواقع غير شرعي ، ثمّ ينبغي أن يصان عن آفات المناظرة التي كانت قوادح تنخر في تلك الجواهر ، ولعلّ ذلك يقضي على حامل هذا الكنز بأن يصون نفسه عن أن يكون له وزرا وعليه وقرا . فإذا كان حملة الأمانة العلميّة أقساما فإن الكنز المكنون يقول لصاحبه : انظر من أي الأقسام أنت ومن الذي اشتغلت بالاعتداد له ، فلا تظنن أن الله يقبل غير الخالص لوجهه من العلوم والعمل . وعلى ذلك أقبل حجة الإسلام على الأمانة يحميها ويخلصها ويرد عليها نَقَاءَهَا وصَفَاءَهَا ، فعاد إلى بغداد ثمّ إلى نيسابور آخر عام من القرن الخامس ، ليقضي الخمس السنين الأخيرة من حياته في نشر العلم على غير النحو الذي كان ينشره عليه أولا ، وللغاية الطاهرة التي اطمأن إلى أن نشر العلم لا يحمد إلاّ إذا توجه إليها .

كان القرن الخامس قرن الإنتاج الخصب والتحقيق العميق والبحث الواسع والتحرير البديع في العلوم العصرية للثقافة الإسلاميّة : الفقه ، وأصول الفقه ، والتفسير ، والحديث ، والكلام ، والتصوف . وكان المبرز في كلّ فن من هذه الفنون قد أخذ فنه بإصلاح منهجي ، أخرجه به من طريقة كان سائرا عليها إلى طريقة جديدة يرى ذلك المبرز ويرى النّاس أنها الطريقة الأقوم والأوسع والأوضح . كان ذلك واضحا في فقه القدوري والحلواني والسرخسي من الحنفية ، وعبد الوهاب الباجي واللخمي من المالكيّة ، والماوردي وأبي شجاع وأبي اسحاق الشيرازي من الشافعيّة ، وفي كتاب « البرهان » لإمام الحرمين في أصول الفقه ، وكتاب « الإرشاد » لإمام الحرمين

أيضا في علم الكلام ، والتفسير لإمام الحرمين نفسه ، وسنن البيهقي ، ورسالة القشيري .

وكان الغزالي قد نشأ نشأته العلميّة متمرّسا بهذه الآثار قيّما عليها وعلى أمثالها ، شهيدا على ما زخرت به مدرستاه النظاميتان بنيسابور وببغداد من علوم ضمنت هذه الكتب وأمثالها وفاضت في مجالس الدروس والتذكير والمناظرات ، ولكنّه لم يكد يبتعد عن تلك البيئة العلمية ويخلو إلى نفسه في طور العزلة حتّى نظر إلى تلك الأنهار الجياشة من العلم والبحث فإذا هي في نظره مثل سيل العرم : أتت طاغية على جنتي البحث والتحصيل اللتين تكتنفان العقل الإسلامي فأبدلته بهما جنتين « ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وأثْلٍ وشيءٍ مِنْ سِدْرٍ قليل » كما وصف الله تعالى في كتابه العزيز وقع سيل العرم في أرض سبا . فإذا الغزالي يتحرق على ما آلت إليه جنة العلوم من موات بعد ينعها وازدهارها ، ويزيد حرقته لوعة أن هذا الموات إنما حدث من حيث أُريد الخير ، وظُن الخصب ، وتسبب عن صنيع الذين هم رعاة تلك الجنات ومتعهدو غراسها ، وقد قال النّبيء صلى الله عليه وسلّم « إنّ مِمّا يُنبت الرّبيع لَمَا يقتل حَبَطا أو يُلِمّ » .

كان إمامنا أبو حامد يعتبر الإسلام – بوصفه دين الله – موجها إلى مطالب اعتقادية وعمليّة مبدؤها روح الدّين وغايتها روح الدّين ، وان تلك المطالب الاعتقاديّة والعملية ارتبطت بمعارف واستدعت مباحث واقتضت تأصيل أصول وتفريع فروع وضبط معاقد مما يرجع إلى عموم نواحي المعرفة ، بما ينتظر فيها من علوم شرعيّة تستفاد من النبوءة وعلوم غير شرعيّة مما يرشد إليه العقل

أو التجربة أو السماع ، وانه إذا كان اتساع دائرة الثقافة الإسلاميّة على هذا النحو قد قرن الشرعي من المعارف بغير الشرعي فإن الحقيقة الدّينيّة والرّوح الاعتقاديّة اللّذين خطت بهما تلك الدّائرة يجب أن يبقيا ملاك ادارتها وتصريفها بحيث تتمازج المعارف وتنتظم حركتها برجوع كلّ منها إلى ملاحظة الغاية التي من أجلها تقاربت في تلك الدّائرة ، فإذا فوتت المرجع ، وانفرطت عن ذلك المعقد ، اتجه كلّ فن منها بدواعي العلائق الذّاتيّة التي بينه وبين أصناف أخرى من المعارف إلى استمداد قضايا والاصطباغ بأساليب تفصل بينه وبين الفنون المنتظمة معه في دائرة الثقافة الإسلاميّة ، فصار لكلّ منها بذلك مادة لا تتجانس مع مواد الفنون الأخرى ، وأسلوب لا يتناسب مع أساليبها ، ففسد التوازن الذي قامت عليه حركة الدّائرة وامتلكتها الفوضى والاضطراب حتّى تعطّلت أو أوشكت ، فأصبح الفقه يبطل التصوف ، والتصوف يهدم السنة ، والكلام ينقض التفسير ، والحديث يعطل أصول الفقه : وكلما توفر الإنتاج على تلك الصورة في علم من العلوم كان قاضيا عليه بالعقم ، وعلى انتظام حركته مع غيره بالتعطيل . ومن هنا تولدت في نفس الغزالي للعلوم الإسلاميّة صورتان متباينتان : إحداهما هي الحق والأخرى هي الرسم ، وأصبح أهل العلم عنده صنفين : صنف العلماء وصنف المتمرسين ، وان الغاية المقصودة من حركة الثقافة الإسلاميّة انما هي البلوغ إلى ذروة من المعرفة يقصر دون الانتهاء إليها المتمرسون ولا يستطيع أن يبلغها الاّ علماء الحق الذين هم ورثة الأنبياء ، وتلك الذروة هي التي سماها الله تعالى في كتابه : فقها ، وحكمة ، وعلما ، وضياء ، ونورا ، وهداية ، ورشدا . فكانت غاية المتمرسين وغاية العلماء موقعة في

القصـور عن تلك الـذروة ، حتّى أصبحـت الحـكمـة الموضوعـة عليهـا المسمـاة بتلك الأسمـاء المترادفـة نسيـا منسيـا .

كـان هـذا الشعـور هو الـذي حـل عن لسـان حجـة الإسـلام عقـدة الصمـت وطـوقـه عهـدة الـكـلام فـأقبـل على تصنيف كتـابـه الـذي توجـه فيـه إلى إحيـاء العلـوم مبتـدئـا بضبط حقيقـة العلم وغايتـه ضبطـا يتحكّم فـي تمييز الصحيح من السقيـم ، والحميـد من الـذميـم ، لمـا كـانت تـزخر بـه يومئـذ بحار التـدريس والتـأليف . ثمَّ رتبه على الأرباع الأربعـة المشهـورة : ربع العبادات ، وربـع العـادات ، وربـع المهلـكـات ، وربـع المنجيـات ، بحيث إنـه لـم يورد معلـومـات جـديـدة ولـكنّـه رتب ترتيبـا جـديـدا المعلومـات الرّائجـة ، بحـل المعقـد ، ونظـم المفـرق ، وإيجـاز المطـول ، وحـذف المـكرر ، وتحقيق الغـامض . وأخـذ من كلّ فـن مـكمـلا ضروريّـا للفـن الآخـر كـان المتمرسون فـي كلّ فـن غافليـن عن تـكميـل هـذا بالآخـر منهمـا ، فقـدم إلى أصحـاب كلّ فـن فنهم بصورة احتـاروا أيقبلـونهـا أم ينـكرونهـا ، لأن من قـال انهـا هي التي عنـدهم صدق ، ومـن قـال انهـا ليست التي عنـدهم لـم يـكذب .

طلـع على النـاس فـي أواخـر القـرن الخـامس كتـاب « إحيـاء علـوم الـدّيـن » للغـزالي فـكـان كتـابـا عجبـا ، ماتنـاولـه عالم من العلمـاء فـي أيّ فـن من الفنـون إلاّ وجـد فيـه علمـه ورأى من خـلالـه نفسـه ، فتشـكك فـي ما ألفـت بـه من قضـايـا علمـه وأنـكر مـا كـان يعـرف مـن نفسـه ، فظـن أن صاحب علم آخر لا يشـكـكه كـلام الغـزالي في علمـه ولا يحملـه على أن ينظـر من نفسـه مـا عـرف ، فإذا الآخـر يجـد من الشك والإنـكـار مثلمـا وجـد الأول ، وهـكـذا الثّالث والرّابع

والخامس وهلم جرا . فإذا ما تجاوب علم في قضية ابتدأت فردية فصارت إجماعيّة .

على أن هذا الكتاب لا ينسب إلى علم من العلوم الإسلاميّة على الوجه الواضح في النسبة إلى تلك العلوم ، ولا يخيل إلى صاحب العلم المظنون أنّه اسكت بضلاعته فيه فيكشف على أن موقفه من علمه كموقفة من علم آخر :

أمّا الخيام فإنّها كخيامهم   وأرى نساء الحي غير نسائه

وسرعان ما التهمت بذلك نار حرب ضروس بين صاحب « الإحياء » وبين طوائف متحزبة من الفقهاء والمحدثين والمتكلّمين والصوفية ، جاسوا بأنظارهم خلال « الإحياء » وتتبعوا مراجع كلامه ومرامي أغراضه ، فتبين لكل طائفة أنه يأخذ من الطائفة الأخرى ما لأجله اختلفت عنها وجفتها ، فيدخله في العلم الذي هو بصدد الخوض فيه ويلزم أهله بتسليمه ، مدعيا أنّه الذي لا يتضح قصد الحق في ذلك العلم إلاّ بملاحظة ما استعاره من العلم الآخر .

ولما كانت لكل علم أصول ومبادىء وقواعد تقررت ورسخت وبني هيكل العلم عليها ، فإن هذه المحاولة الجديدة التي مست بالأصول وخالفت المبادىء فزعزعت القواعد قد أوشكت أن تنقض هيكل العلم أو تنسفه ، وان تعيد الأخطاء والأغاليط التي ما وضع ذلك العلم إلاّ للعصمة منها وتقويمها ، فإذا السواعد بذلك تَستَدّ والحركة تشتدّ والهجمة تندفع زاحفة على كتاب الغزالي من بين أهل المذاهب السنية ، تزحف هجمات الإنكار في كلّ عصر من عصور التاريخ على المحاولات التي تتجه إلى البحث في مسلمات

ونقض مشهورات ، هجمات فيها شياع بين جانب الهاجمين وجانب المهجوم عليه ، إذ يكون المهجوم عليه قد أجرى من الاختيارات الذّاتيّة والمباحث الفرديّة ما يقرب لنظره شيئا بعد عن أنظار الآخرين الذين لم يشتركوا معه في اختياراته التمهيدية ، وبحوثه الأولى .

ولما كانت الملابسات التي لابست أوضاع العلم فأنكرها الغزالي وانبرى لأجلها يقوّم العلم بطريقته الجديدة ، ملابسات شرقيّةً شاعت في الأوطان التي مارس فيها الغزالي الحياة الفكريّة من البلاد العربيّة والبلاد الأعجميّة – وبهذه الأخيرة على الوجه الأخص – ، وكان المغرب العربي مختلفا عن المشرق في تلك الملابسات ، فمن الواضح أن يكون الإنكار على هذا الكتاب وجفوته والازورار عنه أمورا متجلية في البلاد المغربيّة بأكثر مما هي في البلاد الشرقيّة ، وأن تكون قيادة الهجمة على « الإحياء » ومقدمتها مغربيتين .

فقد كان يصل بين أيمة الإسلام بالمشرق وأيمته في المغرب في ذلك الطور نابغ عبقري حلق في الأفقين بجناحي العلم والذكاء هو الإمام الشهير أبو بكر بن العربي ، وقد كان عرف الغزالي وأحبّه وتتلمذ له وانطوى على حسن الوفاء بعهده ، كما تتلمذ عند عودته إلى المغرب على قطبي دائرة العلم به بين افريقيّة والأندلس وهما الإمام أبو عبد الله المازري والقاضي أبو الفضل عياض ، فكان بهذه الصلة المزدوجة وبما عرف منه الفقيهان المغربيان من نزعات أثر فيها الغزالي ، قد مكن لهما – بمراجعته والبحث معه – من أن يتعرّفا إلى مناهج الغزالي ، ومكن لهما ولنفسه من أن يعرض ما تأثر به من أستاذه أبي حامد الذي يسميه (ذا نسمتد) على اختبار وفحص جديدين حملاه على أن يثبت على بعض ذلك وأن

تتحلل من بعضه ، ثمّ على أن يلاحظ ما بين المناهج التي طاف الغزالي فيها من تناقض يجعل المنقلب بالغزالي في أحدها منقطعا عنه في الآخر ، فكان يقول : « نحن وإن كنا قطرة في بحره فإنا لا نرد عليه إلاّ بقوله ، فسبحان من أكمل شيخنا هذا بفواضل الخلائق ، ثمّ صرف به عن هذه الواضحة من الطرائق » .

وهكذا حملت جميع النزعات المنكرة على الغزالي عند هؤلاء على كتاب « إحياء علوم الدّين » من بين كتبه كلّها ، وشن المازري وعياض وابن العربي ومن التحق بهم غاراتهم على ذلك الكتاب . وانّه لجسر رفيع ثابت القواعد متين المباني ذلك الذي وصل بين قطبي الثقافة الإسلاميّة بالمشرق والمغرب أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس في شخص القاضي ابن العربي الإشبيلي ، الذي تخرّج بالمشرق ولقي الإمام الغزالي واختص به واحبه وأكبره ، ووفى له بعهد الصحبة والمحبّة ، ورعى له منزلة الجلالة ومقام الشيخوخة على ما أنكر عليه من جهة أخرى مقالات له ترجع إلى نظرية المعرفة اتصلت بمذاهب الباطنية والإشراقيين من طريق غلاة الصوفيّة ، فكانت مجلبة الإنكار الشديد والهجوم العنيف اللّذين تناولا الغزالي ببلاد الأندلس والمغرب وقضيا قضاءهما على كتاب « الإحياء » .

كان ابن العربي قد عرف كتاب « الإحياء » على ثقة وبينة ، إذ كان قد سمعه من الغزالي مشافهة ببغداد سنة أربعمائة وتسعين : فكان حكمه عليه حكم تمحيص وإنصاف كحكمه على الغزالي في ذاته وعلى كتب الغزالي الأخرى غير كتاب « الإحياء » ، وكان يكبر ما قام به الغزالي في تجديد الدّين وإحيائه والذود عنه وإضاءة المسالك المؤدية إلى حق فهم الدّين وصحيح العمل به ، ويقول

فيه إنّه « بدر في ظلمة الليالي ، وعقد في لبة المعالي ، إذا لقيته لقيت رجلا قد علا في نفسه ، ابن وقته لا يبالي بغده ولا أمسه » .

وكان ابن العربي يرى « أن المهاجمين للإسلام من الفلاسفة لما رد عليهم رجال من أعيان الأمّة لم يكلموهم بلغتهم ولا ردوا عليهم بطريقتهم ، وإنّما ردوا عليهم بما ذكر الله في كتابه وعلمه على لسان رسوله ، فلم يفهموا تلك الأغراض وطفقوا يهزؤون بتلك الرّدود ويضحكون منها ، فانتدب أبو حامد الغزالي للرد عليهم بلغتهم ومكافحتهم بسلاحهم والنقض عليهم بأدلتهم ، فأجاد في ما أفاد ، وأبدع في ذلك كما أراد الله وأراد » . وبذلك أثنى على جملة من كتب الغزالي في تقويم الحكمة ونقدها وتمحيصها ، مثل كتاب « تهافت الفلاسفة » وكتاب « القسطاس » وكتاب « معيار العلوم » ، وأثنى على سعة علمه وبعد نظره وبراعة تقريره لما أخذ عنه في غير كتاب من أصول الإسلام الثّابتة ممثلا بكتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » وكتاب « المستصفى » في أصول الفقه ، ومنوها بما قيد عنه في ذلك مما رواه هو عن إمام الحرمين . ولكن ابن العربي منذ دخل بغداد أحس بأن الغزالي قد أصبح في نظر علمائها غير ما كان في نظرهم من قبل ، وذلك بعد أن راض نفسه بالطريقة الصوفيّة وتجرّد للعزلة « وأخذ يستعمل في كلامه رموزا يومىء إليها بألفاظ لا تطاق ، ومعان ليس لها من الشريعة انتظام ولا اتّساق » . فأخذته الحيرة في شأن ذلك الإمام العظيم واستشكل وجه الجمع بين مرامي تلك الرموز الغريبة ومعاني الحقائق الجلية الواضحة التي تضمنتها كتبه الأصوليّة والحكمية . فلما لقيه وخلص إليه طفق يسأله سؤال المسترشد المستكشف ليقف من سر تلك الرموز على موقف تام المعرفة ، وأخذ الغزالي يجيبه شفاها ويكتب له أجوبته

كتابة بما يرجع إلى بيان تلك الرموز ، فإذا هو جانح إلى مناح صوفية مبنية في الباطن على عقائد اختياريّة مركبة بزعمهم على قواعد عقلية .

ولما أنكر ابن العربي سلوك أستاذه العظيم تلك الطرائق فإنّه لم ينس عظيم منزلته وشهير موقفه في دعم الحكمة الإسلاميّة ، ولم ينحل ما انعقد له في قلبه من محبّة وإجلال . فلما رجع يتأمّل في ما سمع وما قيد من ذلك البيان جعل مبنى تأمله على أن القصد إلى نقض المقالات الباطلة والدعائم الفاسدة هو قصد لا جدال في أنّه مشترك بينه وبين شيخه ، وإنّما يبقى النظر في أن الطريق التي سلكها أبو حامد محققة للقصد من نقض دعوى المخالفين أو ليست محققة له ، فجعل وجهة نقده لذلك الكلام إلى أنّه ينكر المقالة المراد نقضها ولا يرفعها ، وأخذ يحلل عناصر البيان الذي كتبه عن الغزالي لما بين في أثنائها من مداخل الشبه المقصودة بالرد ومزالق الأباطيل الحقيقة بالدحض ، حتّى إذا نقض عرى تلك الشبه التفت إلى شيخه واثقا من صحّة علمه ، وصواب نظره ، يذكره بما استفاد في دروسه ، وقيد من أماليه مما يشهد بفساد تلك المقالات التي لم يهتم بسد مداخلها إلى بيانه . فكأنّه لا يأخذ على الغزالي إلاّ تسليم مقدمات كان مقتضى البحث منعها ، والاعتماد على لغة في رد الشبه تجرنا تعابيرها إلى ما نحن فارون منه أو ما هو أشد وأشنع ، ولعلّه بذلك يذكر أن الإمام في دفاعه عن الإسلام قد اعتاد أن يرد على المبطلين بلغتهم ويكافحهم بسلاحهم ، بيد أنّه في مواقف من ذلك قد يغلو ويفرط ويوغل فنخالفه في ما أوغل فيه وان كنا لا نتولى عن قصده ولا نتنكب عن سبيله .

كذلك كان القاضي أبو بكر ابن العربي يذكر الغزالي ويباحثه على هذا الأسلوب في كتاب « العواصم من القواصم » الذي أملاه سنة خمسمائة وست وثلاثين ، أي بعد وفاة الغزالي بواحد وثلاثين عاما وبعد أن تنفس ابن العربي في عجاجة تلك الفتنة التي قامت في وجه كتاب « الإحياء » واصطلى بنيرانها ، وليس في ما يؤخذ من ذلك التلخيص الذي محص به ابن العربي كتاب « الإحياء » إلاّ أنّ له موقفا من كتاب « الإحياء » غير الموقف الذي قامت به الفتنة ، وأسف فيه على يوسف بن تاشفين . وكأننا بالغزالي نفسه لو انتصب يدافع عن كتابه الجليل في وجه تلك الفتنة الشعواء ، لما أتى في دفاعه بغير ما أتى به أبو بكر ابن العربي في نقده وتمحيصه . فإننا إذا عدلنا عن الاتهامات المبهمة الموجهة إلى شخص الغزالي والظنون التي لا تغني من الحق شيئا مما ظن بالكتاب ، وجدنا ما تعلق به من نقد موضوعي مسند مدلل يرجع إلى نقطتين لا ثالثة لهما : هما تساهله في إيراد أحاديث غير صحيحة ، بل ليست ذات أصل تماما ، وسلوكه في إثبات طائفة من الحقائق مسلك الاستغناء عن الدليل بالمعارف الخاصة بما يدعي من الفيض والإشراق الحاصلين بتجرد النفس وانكشاف المعلومات لها عند ذلك بدون طريق الاكتساب ، وهذه هي التي يجعلها الغزالي أمورا « لا تدرك إلاّ بالتجربة لها عند أربابها بالكون معهم والصحبة لهم » .

أما النقطة الأولى وهي ترك التحري في رواية الحديث ، فقد ذكر ابن العربي أن حجة الإسلام اعتذر فيها بما لا يقبل من أنه ليس من أهل صناعة الحديث ، وعلى كلّ حال فالصناعة قائمة وأهلها المرجوع إليهم موجودون . وقد اهتم النّاس بتتبع الأحاديث

الواردة في كتاب « الإحياء » على كثرتها ، وتتبعها تتبعا متقنا الحافظ زين الدّين العراقي في القرن الثامن بابا بابا وعزاها إلى الرواة والكتبة وبين درجاتها ونبه على ما ليس له أصل منها ، وذلك في كتابه المسمّى « المغني عن حمل الأسفار في الأسفار ، في تخريج ما في « الإحياء » من الأخبار » . كما اعتنى بتجريد ما ليس له أصل من تلك الأحاديث الشيخ تاج الدّين السبكي في ذيل ترجمته للامام الغزالي في الجزء الرّابع من كتاب « طبقات الشافعيّة » ، فكانت هذه التخاريج مكملة لنقص الكتاب ومصححة لوضعه من الناحية الأثريّة .

وأما النقطة الثّانية من النقطتين اللّتين يرجع إليهما نقد كتاب « الإحياء » وهي مسألة أصول المعلومات، بالانكشاف الإشراقي ، فهي النقطة التي قامت فيها المشادات من قديم بين أيمة الإسلام وبين الذين خلطوا التصوف بالحكمة الإشراقيّة وصدرت عنهم في نقل المقالات النابية التي أنكرها عليهم علماء الملّة وان لم ينكروا على سلوكهم من لدن الحسين الحلاج إلى السهروردي صاحب « حكمة الإشراق وهياكل النّور » حتّى انتهت إلى الشيخ محيي الدّين . فكان تركز نقد « الإحياء » على ما يجنح إلى القرب من تلك الطريقة حاديا بالغزالي إلى محاولة الكشف عن المصطلحات الصوفية بما يرجع الخلاف في ذلك إلى صورة من الخلاف اللّفظي على ما بينه في كتابه الذي رد به تلك المطاعن وسماه « الإملاء ، عن إشكالات الإحياء » ، كما حدا قبل بالإمام القشيري في منتصف القرن الخامس إلى بناء رسالته على ذلك الأساس نفسه . وكما كانت رسالة القشيري قاطعة – ولو إلى حد ما – ما بين الصوفية وبين الحكماء الإشراقيين من صلات ومجددة ما بين أهل الشريعة وأهل الصوفيّة من روابط ، كان كتاب الغزالي بعد تلخيصه ونقد

ما ورد فيه من نظرية المعرفة الانكشافية مفككا بين ما عند الصوفيّة من سلوك مقبول وما عندهم من نظريات غير مقبولة ، بما فتح الباب لتجديد التصوف بعد الغزالي على أساس السلوك المحض المتحرر من نظريات الإشراقيين ، أعني تصوف الجنيديين من أمثال الجيلاني وأبي مدين وأبي سعيد الباجي وعبد العزيز المهدوي وابن حرازم والشاذلي ومن جاء على طريقته من بعده ، وهو التصوف الذي انتسب إلى الأصول الكلاميّة وتولاها . فكان البخور الصاعد من نسق « الإحياء » وهي في اللهب يملأ الأجواء من نور الحق الممحصة عن الشكوك والظنون فيصدق فيه ذلك البيت الذي امتلأ كتاب « الإحياء » ترديدا له وهو قول العباس بن الأحنف :

كنت كأنّي ذبالة نصبت تضيء للنّاس وهي تحترق

وإذا كان الإمام القاضي أبو بكر ابن العربي سببا وصل لنا ما بين كتاب « الإحياء » للغزالي في مطلعه في المشرق وبين السحابة الغربيّة التي غيمت على ذلك الأثر العظيم من فتنة شعواء ثارت عجاجتها بالأسباب التي بيناها ، فان ذلك السبب المتين بذاته —وهو ابن العربي— حقيق بأن ينقلنا من كتاب « الإحياء » إلى كتاب آخر كنّا نوّهنا به واستشرفنا إليه وهو « العواصم من القواصم »

نشأ أبو بكر ابن العربي بالمغرب في القطر الأندلسي وأقام هنالك إلى أن بلغ السابعة عشرة من سني عمره فسافر مع والده من المغرب وأقام بالمشرق عشر سنين تردد فيها بين مصر والشام والحجاز والعراق وبلاد إيران ، ثمّ عاد إلى الأندلس سنة أربعمائة وخمس وتسعين وأقام بقيّة حياته بإشبيلية إلى أن خرج منها إلى مراكش عند قيام الدولة الموحدية سنة خمسمائة واثنتين وأربعين ، فبقي

بها عاما معتقلا ثمّ فارقها مريضا على نيّة العود به إلى الأندلس فتوفي في الطريق على مقربة من مدينة فاس ، ونقل ميتا إلى فاس فدفن فيها سنة خمسمائة وثلاث وأربعين .

وزيادة على ما أفاده هذا القرن بين حياته في البيئتين المغربية والمشرقيّة من تضلع في آفاق المعرفة ، وامتياز بالجمع بين قوة الحافظة وقوّة العارضة ، وتمكن من عمق الفكر وسمو البيان ، وتمرّس بطرائق الحفاظ المحدثين والأصوليين المتكلّمين ، فإن القرآن العظيم قد مكن له فوق ذلك كلّه ممارسة لحقائق الحياة الثقافيّة الإسلاميّة في ما بين المشرق والمغرب ، وفتح من مناهج المقارنة بين الحياتين حتّى انكشف له ما بين الوضعيتين من التقابل في ما يملأ كلا منها من فراغ الآخر في تعليل أن تكون مقاومة كتاب « الإحياء » بالمغرب أشد منها بالمشرق . فرأى ابن العربي أن في كلّ من الوضعين الشرقي والغربي مزايا ورزايا ، إلاّ أن مزايا الوضع الثقافي بالمغرب هي سلامته ، ورزيته في ركوده وجموده ، وأن مزايا الوضع المشرقي هي حركته ونماؤه ، ورزيته في فتنته وجحوده . ومع ذلك فإنّه كان قوي الميل إلى المشرق ، عظيم الشغف والإعجاب به ، شديد الدلال بمعرفته ، قوي الاعتزاز بما طبع فيه المشرق من ملكات وما أكسبه من مواهب ومقدرات . وكأنّه كان يرى رزية الانكماش والقصور والركود صعبة العلاج بعيدة الزوال لأنّها تعطيل للانظار وطبع على المدارك ، فهيهات أن يستطيع محاول إصلاحها أن يحرك عاطلا ويصرف مطبوعا عليه ، وأن رزية التفرق والزيغ والجحود التي نزلت بالحياة الثقافيّة بالمشرق أقرب إلى الأمل في العلاج وأرجى للدفع والاقتلاع ، لأنّه ما دام جوهر الإدراك سالما ناميا متحرّكا فإن عوامل الهداية لن

تعوز ووسائل التقويم والتصويب لن تبعد . ومن هنا اطمأن إلى حياة العلوم الدّينيّة بالمشرق على ما فيها إذ هي الحياة الأمثل ، وأن حياة علوم الدّين بالمغرب قد رانت عليها نزعة التقليد والإحجام عن النظر والقصور بالمعاني الشرعيّة السليمة عن غاياتها ومقاصدها ، وان كلّ ما فيها من خير إنما يرجع إلى ما مسها من الفتن وانتشار الضلالات والأباطيل ، معرضا بالثناء على المغرب لسلامته من تلك البلايا فيقول : « خرجت من بلادي على الفطرة فلم ألق في طريقي الا من كان على سفن الهدى يضبطني في ديني ويزيدني في يقيني ، حتّى بلغت بلاد هذه الطائفة فلم يبق باطل إلاّ سمعته ، ولا كفر إلاّ شوفهت به ووعيته » . ثمّ لا ينفك أيضا عائدا على المغرب بمثل ذلك أو أشد نقمة على الاعراض عن النظر والإقبال على التقليد والعكوف على الطرائق الملتزمة إذ يقول في أهل قطره الأندلسي : « صار التقليد دينهم ، والاقتداء بغيتهم ، فكلّما جاء أحد من المشرق بعلم دفعوا في صدره ، وحقروا من أمره ، فماتت العلوم إلا عن حاد ، واستمرّت القرون على موت العلم وظهور الجهل . ثمّ حدثت حوادث لم يلفوها في منصوصات المالكيّة ، فنظروا فيها بغير علم ، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف فيرجع القهقرى أبدا حتّى يقع على أمه في الهاوية . ولو لا أن طائفة نفرت إلى ديار العلم وجاءت بلبان منه كالآبلي والباجي فرشت من ماء العلم على هذه القلوب الميتة لكان الدّين قد ذهب » .

على هذه النظرة من المقارنة المؤلمة بنى ابن العربي كتابه « العواصم من القواصم » ، وكذلك تسميته كما صرح به في كتبه الأخرى لأنّه بناه على إيراد القضايا الباطلة والشبه المضللة ، مما كان يروج يومئذ في العالم الإسلامي فيصد المسلمين عن

الصراط المستقيم : من المذاهب الطبيعيّة المعطلة ، والعقائد الباطنية الملحدة ، والمقالات الظاهريّة المختلفة . فجعل كلّ قضيّة باطلة من تلك القضايا المراد ردها ونقضها وإبطالها قاصمة ، بمعنى مصيبة قاطعة مخربة . وجعل طريق الهداية إلى النجاة منها ومسلك ردها ونقضها عاصمة ، بمعنى واقية حافظة . ذلك هو معنى القواصم والعواصم ، فأتبع كلّ قاصمة بعاصمتها وبين أنها هي الحجّة التي تنجي منها وتعصم .

ولما كان المراد من كتابه الهداية للتوقي من الشبه لا مجرد إيرادها وتقريرها ، فإنّه سماه «العواصم من القواصم» ، أي الحجج المنجية من المقالات المضلّلة ، وجعل المقالات التّي تكفّل بردها وتزييف باطلها راجعة إلى مذهب السفسطائية الذين يعطلون المعرفة أو يعطلون بعض طرقها ، بما يشمل مقالات الباطنيين والروحانيين وغلاة الصوفيّة من مبدإ نظرية المعرفة إلى مذهب القول بالإمام المعصوم ، كاشفا في ذلك مداخل المذاهب الباطنية إلى العقائد الإسلاميّة من خلال الفرق والنحل التي أوضح ما بينها وبين الأصول الباطنية من صلات ، واتبع ذلك ببيان ما لسياسات الدول من شأن في حماية تلك المقالات وترويجها والتنكيل بمقاوميها من حماة العقيدة واضطهادهم ، وما تبع ذلك من التلاعب بألفاظ موضوعة لمعان دينيّة ، حملت على مناهج فلسفية واستندت دلالتها إلى مذاهب طبيعيّة ، مما سمي في ظاهره توفيقا بين الفلسفة والدّين على طريقة إخوان الصفا .

ولقد أبدع في هذا الموقف في اتباع القواصم بالعواصم ، بما أوضح فيه المبادىء الإسلاميّة في نظريات الفلسفة الطبيعيّة المبنيّة على الهيولى والصورة والحركة والمكان والزمان والعنصر

ونحوها . ثمّ انعطف إلى علم الاخلاق ، فحقق الفرق بين الحكماء وبين المتدينين في معنى الفضيلة .

وبعد أن تتبع الباطنية والملحدين إلى أبعد مراحلهم وأقصى مراميهم ، التفت إلى أضدادهم الذين ما كانوا أقل خطرا على الدين منهم وهم الظاهريّة ، بين ظاهريّة في الفروع سدوا باب القياس والاجتهاد ، وظاهريّة في الأصول تمسكوا بظواهر المشتبهات حتّى كادوا أن يعطلوا معنى الدّيانة في تنزيه الخالق تعالى . وجعل هدفه في هذه الرّدود ابن حزم وما أشاعه في بلاد الأندلس من فتن كان مرجعها في رأي ابن العربي إلى قلة انتشار العلم وضعف المنتسبين إليه ، وربط في هذا المجال بين مقالات الظاهرية وبين أصول الخوارج في مسائل الاجتهاد وعدالة الصحابة وخلق القرآن ، متناولا في ذلك صنيع المؤرخين وحاملا عليهم وعلى من أخذ بأخبارهم من المفسرين والعلماء . ولتحقيق ما أصل في مسألة القرآن أتبع كلامه ببيان معنى اختلاف القراءات وأسبابه ، وما للنّاس في ذلك من جهالات أحكمها التقليد وروجها قصور النظر في العلم ، بما ساد البلاد الأندلسيّة من نزعة التقليد والالتزام وفساد مناهج التعليم والإغراق في الاختصاص بالبعد عن الملكات العامة . وفي خلال ذلك يعود إلى التنويه بالمشرق وما كان عليه قبل أن تنتابه الحملة الصليبيّة فيقول : « لوشاهدتم الشام والعراق في عشر تسعين وأربعمائة ، لرأيتم دينا ظاهرا ، وعلما وافرا ، وأملا متسقا ، وشملا منتظما لا تمكن العبارة عنه لنضرة حاله ، وزهرة كماله » .

الكنـــدى
ونســـبــة التفاعل بينه وبين « بغــداد » *

لعل القصد الجميـل الذي جعـل اسم الـكندي عنوانا على حضارة بغـداد حتى تـذكر بـذكره وتمجـد باسمـه ، راجـع إلى ذلك الاتفاق الغريب الذي ربطت به الأقدار بين المدينة وربيبها ، إذ إن وفاته على أرجح التقادير ، وقوفا عند آخر سنة ثبت أنه كان حيا فيها ، جاء تاريخها على رأس قرن كامل بالزيـج الشمسي من تاريخ تأسيس بغداد . فـكان احتفالنا في هذه السنة الشمسية التي آذنت بالرحيل ، بالمائوية الحادية عشرة لانتهاء حياة الـكندي التي توافق المائوية الثانية عشرة لابتداء تأسيس بغـداد ، كناية بليغـة على عظمة هـذه المدينة المنجاب وخلودها ، حتى اذا ذكرت الأمجاد بنهايتها ووفياتها لم تذكر مدينة السلام إلا بميلاد المجـد وابتداء الخـلـد .

لقد وصل ما بين الـكنـدي وبغـداد زمان مقبـل ، وشباب نيـر ، وهمة صاعـدة ، وعـزم ملتهب : تلاقيا وكل منهما يعتـد بيومه ويستعد لغده ، وتعارفا وكل منهما يتطلـع إلى ما بين يـدي صاحبه مما كان يهيم بـه ويهفو إليـه .

(*) مجلة « الفكر » عدد 8 سنة (62 ـ 1963) .

نشأت بغداد لتكون صوان الإسلام : يأوي منها إلى مدينة غير ذات عصبية ، ويؤلف فيها مجتمعا لا عامل في ترابطه غير الإسلام ، حتى يبرز في دائرة هذه المدينة ما طبع الإسلام من طباع ، وكون من مقدرات ، وشحذ من ملكات ، فتولد بين أسوارها الحكمة الاسلامية ، وقد كانت الملة مأخوذة بمخاضها .

فالإسلام يدعو البشر إلى سبيل من النظر العقلي يسلكونه متجردين عن آثار الوراثات والعصبيات ، متخلصين من تضارب القوى الذهنية بين عقلية وإحساسية واعتقادية ، حتى يصلوا بأنفسهم إلى إقامة الحكمة الحق ، المتجانسة مع العقل الصحيح والفطرة السليمة ، الجامعة لما تشتت بين مذاهب الحكماء من صواب ، المنزهة عما علق بها من خطأ ، حيث تكون العقيدة بنت عقل إرادي جعل الوجود كله ميدانا لحركته .

فكان الغذاء الضروري الذي تطلبه بغداد للوفاء بما أسست له ، أن يجتمع إليها ما تفرق في الأمصار من ولائد العقل الجديد الذي قومته الدعوة الإسلامية ، حتى تتلاقى تلك الولائد وتتلاقح ، فتنتج الحكمة الإسلامية التي ما تأسست بغداد إلا لتكون مهدا لها ، وما كان من الجائز أن تولد على غير ذلك المهد .

تلك هي حاجة بغداد التي جاءت تسدها بواكر النتاج العقلي الإسلامي المتدفقة عليها من الأقطار والأمصار ، والتي سمحت لها بأن تحتضن فنونا مختلفة من عناصر الثقافة الإسلامية ، ترعرعت ويفعت في أمصار الإسلام قبل تأسيس بغداد ، ثم دخلت بغداد في مقتبل شبابها . فالفقه الذي ولد في الكوفة قد دخل به أبو حنيفة إلى بغداد ، وعلم الحديث الذي تكون بالمدينة جاء به عبد الله بن مسلمة القعنبي إلى مدينة السلام ، وعلم الكلام الذي برز في البصرة قد جره أبو علي الجبائي معه إلى الزوراء ،

وعلم النحو الذي نشأ بالبصرة دخل به سيبويه إلى بغداد ، وعلم اللغة والقراءات الذي ولد بالكوفة أتى به الكسائي إلى بغداد ، وفن النثر الذي بدىء بعبد الحميد في الشام قد انتقل في ردن ابن المقفع إلى مدينة المنصور ، والشعر المولد بعد أن استنزله بشار بن برد من سماء البصرة أتى يتغنى به على شط دجلة من بغداد . فكانت بغداد ملتقى لهذه الفنون : تعارفت فيها وتقاربت وتمازجت ، بعد أن تباعدت في الديار وتشتتت في الأقطار ، فنشأ عن هذا التفاعل بينها أن تكوّن من كلّ منها وليد جديد يسير في المعرفة على غير المنهج المألوف ، ويجمع بين أطراف من المعارف ترجع إلى مواضيع مختلفة ، وتتلاقى بما لاقت به الفكرة الاسلامية والتربية العقلية القرآنية بين نواحي المعرفة ، حتى تخرج الفقيه المحدث الأثري القياسي من طراز محمد بن الحسن الشيباني ومحمد بن ادريس الشافعي ، وتخرج الفقيه المتكلم السلفي المناظر من بين بردي أبي الحسن الأشعري ، ثم لتخرج اللغوي النحوي ، البصري الكوفي ، من بين المبرد وثعلب ، وتسير بكتابة عبد الحميد فتنتهي بها إلى ابن العميد ، وتزيد طريقة بشار دُنُوّا من الحكمة الإسلامية والبيان القرآني حتى تتفجر عن شعر أبي تمام .

كانت الحكمة الإسلامية – وهي روح بغداد – هي التي هذبت الطرائق وشحذت العزائم حتى تمكنت الأساليب المختلفة من التلاقي والامتزاج ، متجردة عن الطوابع الاقليمية والعصبيات العنصرية . وما كان لتلك الحكمة يومئذ من مدد إلا سلامة العقول الفطرية التي نبهتها دعوة الإسلام ، وزكاء الأذواق السليمة التي ربتها كلمة القرآن . ولم يكن لها وراء ذلك بد من أن تستقبل دورا جديدا يكون له جيله الجديد ، هو الدور الذي تصاغ فيه الحكمة الإسلامية في القوالب المقَعَّدة ، وتخطط على المناهج المحكمة المفننة ليكتمل مظهرها وتبلغ أشدها . وكما كان

هذا الدور المنتظر يستدعي حقبة من الزمان يتم فيها استعداد الأجيال بالتوالي لتقوم به ، فانه كان يستدعي أن تجلب إلى بغداد مادة واسعة من الحكمة التي انتجتها عقول الأقدمين وصنفتها أقلامهم .

وكان الخليفة المنصور قد أحس – وهو يضع الآجرة الأولى في بناء مدينته الخالدة – بما تتطلع إليه روحها من جلب الحكمة القديمة ، فتوجه إلى الاعتناء بالحكمة وأهلها ، وآوى الحكماء ، وبسط أيديهم في نقل التراث الحكمي إلى العربية من كتب المنطق والرياضيات والطبيعيات . ثم جاء المأمون فتمم ما بدأ به جده كما قال القاضي صاعد « فأقبل على طلب العلم في مواضعه ، واستخرجه من معادنه » .

وما كانت الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى هذه المادة من فلسفة الأوائل لتنبع منها وتتكون بها ، لأنها فلسفة تخرج من صميم العقيدة الإسلامية . ولكنها كانت بحاجة إلى الحكمة القديمة لتجمع أطرافها وتسيطر عليها بالبحث الفاحص والحكم المحص ، ثم لتخرج منها فلسفة جامعة مهذبة ، قوامها روح النظر الإسلامية ، ومادتها كل ما أنتج الأوائل من آراء وما سلكوا من مذاهب ، ومنهجها التقريب بين كل ما ظنه الأوائل متباعدا ، والتأليف بين ما حسبوه متنافرا ، وخاصة فيما بين العقل والعقيدة ، والطبيعة وما بعد الطبيعة . كان التوجه في هذه الحاجة أولا ، إلى السريان كما هو معروف ، وكان مما يفصل هؤلاء السريان عن الملة – لسانا وإيمانا – غصة في أفئدة المتطلعين إلى الحكمة ، وأثر سيىء على ما نقلوا لهم ، يبدو في قصور نقلهم واختلاطه وانتحال الكثير منه . وكان المقام الأول في ما نقلوا للرياضيات والطبيعيات ، والذكر العالي لبطليموس وبقراط واقليدس وجالينوس . أما الفلسفة بمعناها الأخص ، فقلما تناولوها وقلما أحسنوا أداء ما تناولوا منها . على أن حاجة روح الحكمة الإسلامية في تفننها وبروزها ، كانت إلى الفلسفة النظرية ، ولا سيما الإلهية ، التي

سماها الكندي « الفلسفة الأولى » وعرفها بأنها « علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » ، كانت روح الحكمة الاسلامية إذن في حاجة أشد إلى تلك الفلسفة الأولى منها إلى الرياضيات والطبيعيات .

في هذا الشعور البين من الحرج والعوز ، دخل بغداد ، آتيا من البصرة ، فتى عربي ، يعتزي إلى نسب واضح شريف من أبناء ملوك كندة : هو صاحبنا أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح . فاهتز لمقدمه رواد الحكمة واعتزوا به وسموه « فيلسوف العرب » . قال القاضي صاعد « ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا ، غير يعقوب» . وعلى ما في مولد يعقوب ونشأته من غموض حتى ان أحدا من مترجميه لم يسم له أستاذا ولم ينسبه إلى مرجع في التحصيل ، فإن وفرة البضاعة الحكمية التي علا بها نجمه أول عهد دخوله بغداد في زمن المأمون ، وقول كثير من مترجميه مثل القفطي انه « تأدب » ببغداد ، وما نقل عنه من توقفات في إدراك أسرار من أساليب البيان العربي كقصته مع أبي العباس المبرد التي أوردها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز ، وما امتاز به أسلوبه من إجراء تراكيب وألفاظ وإن تكن جارية على القواعد فهي نابية عن ذوق الاستعمال ، والمجال الذي انفتح للقادحين في نسبه العربي وان كانوا قلة من مترجميه ، كل ذلك ينسج مكانا لاحتمال أن تكون نشأته الأولى في بيئة غير عربية ، سريانية يونانية على الأظهر ، وان تكون تلك النشأة قد حالت بينه وبين متانة الملكة العربية . فلما دخل بغداد ، كانت هي التي صقلت بيانه ، وصححت ملكته ، وذلك معنى قولهم « انه تأدب ببغداد » ، ويكون ما بقي في أسلوبه من نَبْوَة ، أثرا لكون أخذه العربية كان تعليما .

وأياما كان ، فإن المعرفة الواسعة الشاملة التي امتاز بها الكندى

في العلوم القديمة ، هي التي أفادت الحكمة الإسلامية فيما كانت قوية التطلع إليه من استحضار الفلسفة بمذاهبها ومناحي آرائها وطرائق عرضها ، وحققت للكندي وصف « فيلسوف العرب » بالمائتين والستة والعشرين مصنفا التي عدها له ابن النديم . فلقد كانت الفلسفة قبله — زيادة على ما في نقلها من نقص وقصور — عنصرا غير تام الانسجام مع عناصر الثقافة الإسلامية التي هضم بعضها بعضا في بغداد . فلما تمكن الكندي من الفلسفة وأتقن فهمها وصار فيها كما يقول الأستاذ دبور « من أهل الترجيح والتخيير » ، أساغها في الثقافة العربية وقربها من روح الحكمة الإسلامية حتى سمح لها بأن تبلغ الشأو الذي هي جادة لبلوغه . وفي هذا تبدو حقيقة من التفاعل بين الكندي وبغداد فيما أفادته البيئة البغدادية من كمال روح العروبة ، وما أثابها هو عن ذلك بأن قلب لها الحكمة اليونانية حكمة عربية ، بالدم والروح واللغة . هنالك استساغت الحكمة الإسلامية الفلسفة القديمة التي نقلت إليها لتقضي منها حاجتها من الجمع والبحث والحكم ، اذ كان قصور النقلة في الحكمة وتقصيرهم في أدائها ذا أثر في موقف الحيرة التي مست الفكرة الدينية الإسلامية لأول عهد اتصالها بالفلسفة في البصرة ، ثم في بغداد . فلقد برزت الحكمة الطبيعية ، في العربية ، منبتة عن أصلها مقطوعة عن غايتها لمفارقتها النظريات الأساسية للفلسفة العامة . لذلك بدت في النظريات الطبيعية اختلافات كثيرة عن الأصول الاعتقادية ، بالتفكيك بين الطبيعية وما بعد الطبيعة ، واصطبغت مسائل الحكمة بصبغة القواعد اللازمة والقوانين الحتمية ، إذ أزال عنها سوء النقل صبغتها الأصلية ، صبغة النظريات والبحوث .

ولعل ما عليه النقلة الأولون من بعد عن الملة الإسلامية هو الذي كان يحملهم — زيادة على ما كانوا عليه من قصور الباع — على أن يتهيبوا

نقل نظريات الفلسفة العامة وولوج مسائل الفلسفة الإلهية . ولعل ما كانت مؤسسة عليه المدارس النصرانية التي تكونوا فيها من منهج ملتزم للجمع بين الحكمة اليونانية والديانة المسيحية وتقلد آراء بعينها من الافلاطونية الحديثة ، هي التي كانت مباني للمقالات الاعتقادية التي يتعصب لها أهل المذهب النسطوري . فكان من ذلك أن أحدثت الفلسفة — على الصورة التي دخلت عليها في أول أمرها محيط التفكير الإسلامي — رجة عنيفة حملت أكثر المسلمين على أن يَزْوَرّوا عنها ، وأن يفروا بالدين من مخالطتها ، وأن يغلقوا باب الجدل والتأويل حتى لا تعبث الفلسفة بالعقيدة ، وهم السلفيون ؛ وحملت آخرين من المعتزلة أو المتكلمين — وهم القلة — على أن يعملوا لإخضاع ظواهر العقيدة لتآويل تتلاقى بها مع ما كانوا يظنونه قواعد للفلسفة لا محيد عنها . وعلى ذلك تطوحت مذاهب المتكلمين الأولين من المعتزلة حتى أبي الهذيل العلاف وأبي اسحاق النظام في نظريات اعتقادية أحدثت أزمة عظيمة في روح الحكمة الإسلامية .

فلما طلعت على المسلمين فلسفة الكندي ، بما جمعت وأحكمت ووضحت ، جاءت ناطقة بأن المتقدمين من السلفيين والمتكلمين ، قد كانوا في تصور الفلسفة — مبادئها ومذاهبها — مأخوذين بالتزام مالا يلزم ، وان الذين قضوا على الفلسفة بما قضى به عليها أهل السنة أو السلفيون من نبذ ، انما قضوا على صورة من الفلسفة ليست صورتها الوحيدة اللازمة ، وانما هي الصورة التي اتفق أن نقلت إليهم دون غيرها ، وان الذين هالهم اختلاف مابينها وبين التي اتفق أن نقلت إليهم دون غيرها ، والذين هالهم ما بينها وبين ظواهر العقيدة حتى أولوا العقيدة بها ، إنما هالهم أمر هين ؛ لان تلك النظريات التي استسلموا لها قد كان وراءها من النظر والبحث ما وراءها .

ذلك هو الأثـر العظيم الذي للكندي : بـه وسـع العنصر الحكمي من ثروة بغداد العقلية وقوّمه ، فمكنها بما وسّـع وقوّم ، من أن تضيف إلى ما تـزخر بـه من معـارف دينيـة وأدبيـة وعلميـة ، معرفـة واسعـة مـدققـة بالحكمة العقليـة وفنونها .

وبإضافة هذا العنصر الجديد ، تأتّى للحكمة الإسلامية أن تستكمل ما هي محتاجة إليه من الغـذاء الضروري الذي تستعد به لبروزها المنتظر . فليست الحكمة الإسلامية في الحقيقة إلا علم الكـلام الذي يمهد الطـريق لتلاقي العقيدة الاسلامية مـع الحكمة ، بإيراد الحجج ودفع الشبه ، حتى يقيم منهجا حكيما جـديدا تكون العقيـدة الإسلامية قصد السبيل فيه . ولقد كان الكـلام الذي قام عليه المعتزلة إلى أواخر القرن الثالث تجربة غير منتهية إلى غايتها ، لأنـه لم يستطـع أن يقيم العقيدة في وجـه الحكمة إلا بما أدخل عليها من تأويـل أصبحت بـه العقيدة بذاتها محـل نزاع بين منهج السلف ومنهـج الخلف . وان الذي اضطـرهم إلى ذلك هو ما في الحكمة التي بين أيديهم من إجمال وما فيها من اتجاه طبيعي ، ثم ما يعوزها من مادة الحكمة العقلية والإلهية . فجاء فيلسوفنا الكندي يبين مجملات الحكمة ويبسطها ويعدل ميلها إلى الطبيعة ، بما أدخل عليها من عناصر الحكمة العقلية والإلهية التي اهتم بها اهتماما لم يسبق بـه النقلة من قبله . فكان بذلك المهيىء لان يجد المتكلمون في سعـة الحكمة ، وحسن عرضها ، واستقامة منهجها ، ما يرفـع عنهم الأصر الذي كانوا فيـه ، إذ يمكنهم مـن البحث والاختيار ، حتى يجـدوا أوفـق المناهج لما يريدون تقعيده والبرهان عليه من أصول الديانة ، ثم يفسح لهم مجالا لمراس الحكمة ، يتخرجون بعـده بملكات كاملة يستطيعـون بها أن يخوضوا معارك الأنظار ، حتى تـكون لهم في تلك المعارك آراؤهم وأحكامهم ، بما لم يسبق إليه الخائضـون في لجج البحث الفلسفي من قبـل ، الذين يثني عليهم الكندي بقوله «كانوا

لنا أنسابا وشركاء ، فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته » .

من ذلك تأتّى للمتكلمين أن يحدثوا من الانظار الجديدة في أواخر القرن الثالث ما امتاز به أبو الحسن الأشعري عن أستاذه أبي علي الجبّائي ، فبدأ يحس بالازورار عن طريقته ، والاختلاف عن أصوله ، حتى انتهى إلى تجديد علم الكلام تجديدا ألف بين الحكمة والعقيدة على صورة غير الصورة التي ائتلفتا عليها من قبل عند المتكلمين الأولين . فلم يبق لطريقة الكلام الأولى إلا أن تتقاصر أمام القوة الجديدة التي صالت بها الطريقة الكلامية المحدثة : وهي الطريقة الأشعرية فان إقدام الأشعري على اختيار مذاهب غير متصورة في الحكمة اليونانية مثلما فعل في مسألة الجوهر الفرد ، أو ابتكار نظريات غير مقررة من قبل مثلما فعل في مسألة الذات والصفة ومسألة الدور والتسلسل ومسألة الحركة والسكون ونحوها ، حتى أفضت تلك النظريات إلى أن العقيدة التي كان يراها المعتزلة غير قابلة — على ما هي عليه — للإثبات بالبرهان العقلي ، والتي خشي السلفيون من البرهان العقلي أن يمسها فيفسدها ، هي قابلة لان يبرهن عليها ، وأن لا يزيدها مساس البرهان العقلي بها الا ثباتا ، لأن النظرة الجديدة إلى الحكمة التي تستند إليها براهين العقيدة غير نظرة المعتزلة إليها . وعلى هذه الطريقة أقام الاشعري منهج العقيدة في كتابه « الإبانة » ، وعليها درج في مناقشة الآيسين من اجتماع العقيدة السلفية مع براهين الحكمة في كتاب « مقالات الاسلاميين » .

ومن هذه الأصول تولدت الحكمة الإسلامية التي كانت بغداد أمها ، وهي الحكمة المرتبة على ثلاث درجات من المعرفة متصاعدة باتصال كل واحدة منها بالتي تليها وانبنائها عليها ، بصورة تربط بين الحكمة العقلية العالية وبين تفاصيل الأحكام الدينية .

فالدرجة الأولى علم الكلام الذي موضوعه الوجود ، ويتناول الموجود بتقسيمه إلى :

أ - موجود جائز يشتمل كل ما هو موضوع للعلم الطبيعي ، من الجواهر ، والأعراض ، ونظريات الفلسفة الطبيعية الراجعة إلى الحياة ، والحركة ، والقوة ، والهيولى ، والصورة .

ب - موجود واجب يرجع إليه مبدأ الموجود الجائز ، بإثبات واجب الوجود ، وصفاته ، وأفعاله التي منها صدور التكليف عنه بطريق الوحي .

ومن هذه النهاية التي يقف عندها علم الكلام - وهو الدرجة الأولى - يبتدىء علم أصول الفقه ، وهو الدرجة الثانية ، فيبحث عن الحكم المتعلق بأفعال المكلفين ، وعن حسن الأفعال وقبحها ، وما يترتب عليهما من الإباحة والحظر ، وما يتفرع عن الإباحة من الصحة والفساد ، ثم يبحث عن طرق الاستدلال لاستنباط الأحكام الشرعية .

ج - ومن هنا تبتدىء الدرجة الثالثة ، وهي علم الفقه الذي يتناول تفاصيل الأحكام المستنبطة بالاستدلال .

تلك هي الحكمة الإسلامية المكتملة التي نشأت بين أسوار بغداد بالإمام الأشعري ، وتجلت في كتب القاضي أبي بكر الباقلاني ، وإمام الحرمين الجويني ، وقامت عليها المدرسة النظامية حتى تولدت منها حكمة الغزالي ، حجة الاسلام ، الذي وضع الفلسفة اليونانية ، بينه وبين ابن رشد ، موضع النقد والتمحيص ، لإثبات ما لا يتنافى منها مع الحكمة الإسلامية ، وطرح ما يتنافى . وبذلك ثبت للحكمة الإسلامية

ـ وهي حكمة المتكلمين ـ الوصف الذي وصفها به محمد إقبال : من أنها كانت ثورة على الفلسفة اليونانية لا تجديدا لها ، وأن هذه الثورة واضحة كل الوضوح في التفكير الفلسفي للأشاعرة . ومن هنالك برزت صبغة الزعامة الثقافية للإسلام ، في تلك السلسلة من الرجال الذين كانوا حكماء ، أصوليين ، فقهاء ، من الباقلاني ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، وأبي بكر بن العربي ، وابن رشد ، والإمام الرازي ، وابن الحاجب ، والبيضاوي ، وعضد الدين الايجي ، والسعد ، والسيد ، وابن خلدون ، والخيالي ، والعصام ، وعبد الحكيم السيالكوتي ، وشاه ولي الله الدهلوي ، ومحمد عبده .

تلك هي المدرسة الحكمية البغدادية ، وأولئك هم أعلامها . فالحكيم المطلوب للاسلام الذي توقف ظهوره على تكامل عناصر الثقافة تكاملا هيولانيا حتى تتجلى فيه صورتها ، هو الإمام الأشعري رئيس تلك المدرسة .

وان هذه المدرسة ، ليخلد ذكرها ذكر الكندي ، وتعلي الإشادة بها منزلته ، لأنه الذي أمدها بالعنصر الأهم من العناصر التي تركبت صورتها منها :

وذلك ما يوضح أن بغداد مدينة للكندي ـ على نحو قوله في الفاعلة المنفعلة ـ بانفعال لها كان الكندي مصدره وسببه ، وأنها بما تلقت عن الكندي من انفعال ، قد كانت بغداد علة فاعلة في نشأة الحكمة الإسلامية الكاملة التي ، وان لم تبرز في الكندي ، فقد برزت بأثر الكندي . فالكندي معْطٍ لبغداد مددا لحكمتها الكاملة ، ولكنه ليس حكيمها ، ولا الآخذ منها مدد حكمته ، إلا ما استفاد بأدبها من صقال لعروبته ، ومن بيئتها من نزعة إلى حسن وضع الحكمة ، حتى قرب الحكمة القديمة من العقل الإسلامي ، على تلك الطريقة التي يصفها بأنها «سبيل قريبة ، سهلة المسالك ، غير ملتبسة المعالم» .

ابن خلدون

منزلة ابن خلدون
في تكوين علم الاجتماع

من القضايا المشهورة على أقلام الكاتبين وألسنة الباحثين أن فخر المغرب وفيلسوف الإسلام ولي الدّين عبد الرحمن ابن خلدون هو واضع علم الإجتماع .

وبقدر ما يجد الناظر في تلك المقالة من بهجة افتخار واعتزاز ، يجد من الحيرة حين تسائله نفسه : هل من الحق أن علم الاجتماع لم يبحث فيه باحث قبل ابن خلدون ؟ وهل ان عصور الفلسفة الزاهرة ، عصور أفلاطون وأرسطوطاليس والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد ، قد مرت على تلك الرقعة الخصبة من أرض الفكر مر السحاب تسير به الرياح ؟ وسرعان ما تنبس ذاكراته بأسماء كتب ذائعة الصيت لا يشك في أنها سبقت عمل ابن خلدون في هذا العلم ، فيذكر كتاب الجمهورية لأفلاطون ، وكتاب السياسة لأرسطوطاليس ، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي حتى يكاد الأمر ينتهي به الى ان القول بكون ابن خلدون هو واضع علم الاجتماع انما هو من باب المبالغات والأخطاء والأغاليط . ولكن الذي ينظر الى الحقائق بنور المنطق الصحيح ويهتدي في سبيلها بمنار البحث

والتحقيق ، يحب ان لا يقضي بالفصل في هذه المشكلة حتى يرجع الى الأثر الذي خلفه ابن خلدون والآثار التي خلفها الفلاسفة من قبله مما يشترك في هذا الموضوع ، وينظر في كل واحدة منها نظر تحليل للمعاني والأغراض ورجوع الى المقاصد والظروف ، ثم ينظر فيها مجموعة نظر مقارنة من جميع هذه النواحي ليتبين نسبة بعضها من بعض ، وهل ان علم الاجتماع الذي في مقدمة ابن خلدون هو الذي في الكتب السابقة لها ؟ وقبل ذلك كله ينبغي ان يتصور بالضبط ما هو المراد من علم الاجتماع .

ان علم الاجتماع شعبه من شعب الفلسفة وموضوع من موضوعاتها ، فينبغي ان يفهم أنه يقوم على ما تقوم عليه الفلسفة عموما في مختلف نواحيها من البحث عن ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض ، أو كما قال القدماء في تعريفها : « إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه » وهو المعنى الذي نجده ساريا في مختلف شعب الفلسفة من علم النفس الى الطبيعة ومن المنطق الى ما وراء المادة . ولا يكون الموضوع فلسفيا الا متى كان النظر اليه لمجرد هذه الغاية من المعرفة بدون التفات الى أية غاية عملية وراءها . ولذلك كانت النفس اذا وضعت للبحث باعتبار تصور ماهيتها وأحوالها وتحليل مظاهر وجودها واختلاف أطوارها وآثارها ، كان ذلك موضوعا من موضوعات الفلسفة وفنا من فنونها هو علم النفس ، (البسيكولوجيا) . واذا وضعت للبحث باعتبار غاية عملية مثل معرفة وسائل التهذيب المناسبة لكل طور من أطوار الإنسان خرجت عن دائرة الفلسفة ودخلت ميدان فنون أخرى كفن التربية وفن تدبير المنزل . وكذلك يقال في موضوع الأخلاق بين كونه غاية علمية عرفانية في الفلسفة وكونه غاية عملية أدبية في تهذيب النفوس او التصوف ، وفي ما وراء المادة بين كونه غاية معرفة واطلاع وغاية توصل الى العبادة والطاعة والنجاة بالنفس

من شرود المعاد . فعلى هذه القاعدة ينبغي ان ينظر الى موضوع الاجتماع ، فيميز بين حالتيه : حالة كونه درسا وضعيا وصفيا لماهية الجماعة الإنسانية وبيان حقيقتها وأطوارها ومكوناتها واختلاف نظمها وأحوالها التي اعترتها على مرّ التاريخ وتنظير بعضها ببعض وبيان ما بينها من النسب بقطع النظر عن الغايات العملية التي تقصد من تلك المعرفة او الآراء الحكيمة حول ما يجب ان يكون عليه المجتمع الإنساني من النظم غير الموجودة ، والحالة الأخرى حالة كونه بيانا لأوجه الصلاح التي ينبغي ان يسير عليها وإملاء للنظم والأوضاع التي ينبغي ان يكيف بها استمدادا من المثل العليا التي يدين بها الحكيم ، فهذه خارجة عن نطاق الفلسفة داخلة في دائرة علم السياسة او الآداب السلطانية . واذا انفصلنا على أنه لا يكون من علم الاجتماع بالمعنى الفلسفي الحقيقي الا المقالات التي نظرت في الجماعة البشرية نظرا وضعيا استعراضيا مبناه فلسفة التاريخ لا التي نظرت فيها نظرا غايته تاسيس او إصلاح او إرشاد الى مثل أعلى في تكوين المجتمع ، سهل بعد ذلك أن نرجع الى الكتب الحكمية التي تناولت الاجتماع البشري قبل ابن خلدون ، فنراها جميعا قد توجهت نحو غاية واحدة هي غاية إملاء النظام الطيب الصالح الذي ينبغي ان تؤلف عليه الجماعة البشرية وتوجيه الناس نحوه من طريق التعليل والإقناع لتحقيق سعادتهم بدون تعرض الى بيان هذه الجامعة البشرية ما هي وكيف تكونت وما هي أحوالها ، بينما نرى هذه النقطة المهملة عند الأقدمين قد كانت الغاية الأصلية من تحرير ابن خلدون لمقدمته العظيمة ، ونرى ابن خلدون نفسه يصرح بمغايرة موضوعه ، وبكونه ابتدع ولم يتبع ، وابتكر ولم يتأثر ، اذ يقول في الكتاب الأول من المقدمة :

وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماعي الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال

لذاته واحدة بعد أخرى ، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث ، وأدّى اليه الغوص ، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية ... ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه ، وكأنه علم مستنبط النشأة . ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة » .

على أن الفرق بين وضع الكتب الأولى ووضع كتاب ابن خلدون يتضح اتضاحا تاما عندما نلاحظ الظروف والغايات التي حرر فيها كل من هذه الكتب ، فنرى جمهورية أفلاطون كتابا وضع في شكل حوار بين الحكيمين سقراط وأفلاطون مبناه مفاضلة الامتين الاثينوية والتراقية والاطراد في رسم المثل الأعلى للجماعة الإنسانية الفاضلة ودستورها ، وهو المثل الذي ينتهي بها لحسن محاكاة العالم السليم عالم المثال ، ويعود عليها بالسعادة الحقيقية التي عجز الناس عن تحقيقها سعادة الفردوس الأرضي والسعادة الأخرى : « حينما نتقدم كالفائزين في الألعاب الذين يجمعون هدايا المعجبين بهم لنيل جزاء الفضيلة ، فلا ننفك مفلحين في هذه الحياة وفي سياحتها » . وهي نفس الغاية التي اتخذها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي لوضع كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) اذ أقامه على الربط بين الجماعة الإنسانية وبين عالم ما وراء المادة وعلى ما في السير على مبادىء المدينة الفاضلة والتجافي عن أحوال المدينة الضالة من تحقيق السعادة في المعاد — على ما بين المعاد الذي يصوّره هو والمعاد الذي يصوّره أفلاطون من الفرق — ونرى كتاب السياسة لأرسطوطاليس قد وُضع

لخدمة ملك قصد النجاح في سياسته والإبقاء على دولته ، فهؤلاء نظم مرجوة التحقيق لتكون دستور دولة . وعلى هذا فان المجتمع الإنساني لم يوضع في بحث من البحوث السابقة بطريقة وضعية فلسفية ، لكن بطرق عملية لها غايات تخرج بها عن المنطق الفلسفي . اما ابن خلدون فقد كان المجتمع الإنساني حاضرا عنده في وقت تأليف المقدمة حضورا كاملا ذهنيا حصل له من عنصرين هامين : أولهما عنصر الثقافة الواسعة التي اكتملت عنده على أرقى ما تكتمل ثقافة عربية في عصره على أصولها الثلاثة : الشرعي والأدبي والرياضي ، وثانيهما الخبرة الشخصية بالأحوال الاجتماعية التي حصلت له من نشأته العالية في الوسط السلطاني ، ومن ممارسته الشخصية للدول في أطوار نشأتها وثباتها وتلاشيها بما كان له من الاتصالات بدول الحفصيين والمرينيين وبني عبد الوادي وبني الأحمر والرحلات الواسعة في أطراف المغرب العربي حواضره وبواديه والمعرفة بالرجال من مختلف الأوساط والأحزاب والوجهات وما شهده عن كثب أو دخل في غماره من الانقلابات الاجتماعات الهائلة ، بحيث كان كل ما في نفسه من ذكريات وصور ذهنية تعرّفه على مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية للإنسان ، ثم كان نظره الى هذه الصور من المجتمع الإنساني نظر تجرد فلسفي تام في الطور الفاصل بين حياته المغربية والمشرقية حين خرج فارا من الحياة العملية الحكومية الى العزلة والتخلي بعيدا عن ضوضاء الجماعة وتكاليفها متحردا تجرد الحكيم الكامل للنظر في حقائق الأشياء بمداركه الفطرية السامية وثقافته العميقة العامة وفكره الرياضي المنتج لتنظير الأشياء المتباينة وترتيبها . فكانت نتيجة هذا النظر الذي أقام عليه أربع سنين في قلعة بدوية مشرفة على سهول الأعراب بالجنوب الشرقي لمملكة الجزائر أن أخرج مقدمته الخالدة التي يقول في ذكرها حين يترجم نفسه : « وهنالك أتممت وضع المقدمة على ذلك النحو الغريب الذي لم

أسبق إليه ، فسالت فيها شآبيب المعاني والكلام على الفكر » . فكان ذلك هو الوضع الحقيقي لعلم الاجتماع بمعناه الفلسفي الصحيح على نحو ما ينسب تاريخ الفلسفة الأروبية الحديثة لفيلسوف القرن التاسع عشر « أوغست كنت » . فإنه أول من أظهر في أوروبا القول بإمكان دراسة المجتمع الإنساني دراسة وضعية مجردة عن الغايات العملية التي كان اليونان يبحثون لأجلها في المجتمع الإنساني ليكوّنوا قواعد (علم السياسة) او كما بحثها فلاسفة أوروبا مثل « ماكيافيلي » و « سبينوزا » و « مونتسكيو » و « جان جاك روسو » .

ولقي من فلاسفة عصره مشادة كبرى حول هذه الغاية إذ كانوا يرون استحالة هذه الدراسة الوضعية للمجتمع الإنساني على ما هو عليه من التطور ، حتى كانت براهين « اوغست كنت » ناهضة مفحمة ، وأصبح مما لا شك فيه ان المجتمع الإنساني قابل لأن يدرس دراسة وضعية صرفة ، كما درست الطبيعة وما وراء الطبيعة ، فانتصب « كنت » حينئذ لتقرير نظرياته في فحص ظواهر المجتمع وترتيبها ، وأطلق على هذا النوع من البحث اسمه المعروف به (علم الاجتماع) (سوسيولوجيا) ، فسار على نوره الفلاسفة من بعده ، واختلفت طرائقهم في تعليل الظواهر الاجتماعية وتعليل اتصالاتها من « اسبيناس » الى « سبنسر » ومن « كارل » و « ماركس » الى « لك » بما كون سعة الشعبة السوسيولوجية من علم الفلسفة سعة لم تتجاوز لحدّ الآن ما شملت مقدمة ابن خلدون من المباحث والموضوعات .

أثـر ابن خلـدون

فى النهضـة الفكريـة للتاريـخ الحـديث *

كان ظهور ابن خلدون في أواخر القرون الوسطى حدثا له اعتباره الخاص ، لأنه كان من الشخصيات القلائل التي يؤثر ظهورها في مجرى التاريخ تأثيرا جوهريا ينقطع به ذلك الركود الذي يسيطر أحيانا على منابع الحياة الفكرية دهرا طويلا ، فلا يرتفع إلا بظهور عبقرية خارقة للعادة ، تفور بها المنابع الغائرة وينقلب سير المجاري إلى تيارات لم تكن تندفع نحوها من قبل .

فقد امتاز ابن خلدون بنزعته الشخصية وأسلوبه الذي لم ينسج على منوال سابق . فكان التراث الذي خلفه لنا من علمه وبحثه مثالا موجها للأساليب والنظريات التي استنارت بها عقلية العصور الحديثة .

تكون ابن خلدون تكونه الثقافي في القرن الرابع عشر بجامعة تونس الإسلامية الكبرى الزيتونة على الطريقة التي تكون بها أمثاله من

(*) « الفكر » س 3 ـ عدد 8 ـ ماى 1958 .

أعلام الثقافة الإسلامية بالمغرب ، طريقة ابن رشد التي تقيم التربية العقلية على ثلاث قواعد متوازية : الدين الإسلامي ، والأدب العربي ؛ والفلسفة التعليمية الجديدة التي شيدها الفلاسفة المسلمون على أصول فلسفة أرسطو اليونانية . ثم ان ما تمكن لابن خلدون من المشاهدات ومن العبر ، وما اكتشف من دخائل السياسة ومكائد القصور في نظم الحكم التي مارسها بتونس والجزائر والمغرب الأقصى والأندلس ، قد بعث انتباهه إلى ملاحظة الوضع السيىء الذي كانت عليه الدول الحاكمة ، والوضع الأسوإ الذي عليه المجتمع المحكوم . وكلما انتقل من قطر إلى قطر رجاء الظفر بالمثال الصالح ، تبين له بما يجابهه من الخيبة أن نظم الحكم في تلك الأقطار قد كانت من فساد الوضع بحيث لا يفضل بعضها بعضا .

هنالك استقر حكمه على أن للدول والمجتمعات صورة مثالية صالحة ينبغي أن يبحث عنها في النطاق الخارج عن واقع عصره . فاتجه إلى الصورة الأصلية للحكم الإسلامي الواضحة في ذهنه استمدادا من عناصر ثقافته ، واتخذها بمقتضى يقينه في العقيدة الاسلامية المثال الأكمل للدول ، والأضمن لصلاح المجتمعات المحكومة به .

ولما قارن تلك الصورة النظرية بالصورة الواقعية تبين له البون الشاسع بينهما ، فهاله وكون في نفسه دوافع قوية لسبره وضبط مداه ، فدفع به ذلك إلى إجراء طريقة من التحليل للوضع الإسلامي في ما يرجع إلى الدولة والسلطة وحق الحكم ووسيلته ، وخطط تلك الطريقة التحليلية على مبادىء المنطق في ترتيب المقدمات واستخراج النتائج ، ثم قارن بين الصورتين المبدئية والواقعية على قاعدة « القياس الاستثنائي » ، فاتضح له مقدار الاختلاف بينهما مضبوطا محدد المواقع . ودفع به ذلك إلى طلب الأسباب التي قضت بالاختلاف ، فأخذ يصنف مواقع الاختلاف

بإرجاع بعضها إلى بعض وإخراج الأوجه الجامعة بينها ، ويستنبط لكل صنف من أصناف الاختلاف علة كلية مستمدة من استقراء الجزئيات وتعميم الحكم عليها ، يشرح بها أن الجزئيات المتكررة ما هي إلا مظاهر لقاعدة عامة ناشئة من الطبع الإنساني باعتبار مظهره الفردي تارة ، وباعتبار مظهره الجماعي تارة أخرى ، حتى صارت تلك القواعد العامة في نظره قوانين طبيعية يسير عليها تطور المجتمعات البشرية من حيث علاقتها بنظام الحكم ، وتلك القوانين هي التي تتسبب بحسب ملابسات الظروف في إخراج صور التاريخ على نحو ما هي عليه .

وبهذا كانت « القوانين الطبيعية » التي قررها ابن خلدون في مقدمته متولدة عن تفكيره الخاص وبحثه الشخصي ، لأنه لم يتح لاحد قبله أن يدرس المجتمع الإنساني على الطريقة التي درسه هو بها ، من اعتبار صورة مثاليّة كاملة لا ريب فيها من جهة ، واعتبار مظاهر واقعية منُحرفة عن تلك الصورة من جهة أخرى ، وتطلب القانون الطبيعي الذي قضى بذلك الانحراف . فجاءت « المقدمة » المتضمنة لتلك القوانين وضعا جديدا مبتكرا من أوضاع الدراسة التاريخية كما شعر هو نفسه بذلك وصرح به في تقديم مقدمته .

وعليه فان ابن خلدون بهذا الصنيع المبتكر يعتبر السابق إلى فتح مناهج البحث في حقيقة الاجتماع الإنساني وتقرير الأساليب لتعليل التطور التاريخي على طريق لم يطرق قبله . وبفضل ابن خلدون في فتح ذلك الطريق تأتى للعصر الحديث أن يسلك المناهج العلمية التي بدأ فيها بروز علم الاجتماع وعلم الايتنوغرافيا ، وتقدمت عليها المباحث التاريخية والجغرافية ، وفوق ذلك كله ازدهار « المنهج » العلمي الذي اختصت به النهضة الفكرية في أوروبا منذ القرن الخامس عشر ، واشتد به ساعد الحكمة التجريبية في القرون اللاحقة .

وإذا كان للقرن التاسع عشر أن يفتخر بظهور علم الاجتماع وبما لامثال « اوغست كونت » و « هربرت سبنسر » من فضل في تقدمه ، فإن فضل أولئك الأعلام مدين لابن خلدون بما وضع بين أيديهم من أصول علم الاجتماع الذي كان هو واضعه الحقيقي .

فليس في آثار الحكمة السابقة لظهور علم الاجتماع على يد « أوغست كونت » من أثر يتناول موضوع الاجتماع الإنساني بطريقة فلسفية غير أربعة كتب هي : كتاب « الجمهورية » لافلاطون ، وكتاب « السياسة » لارسطوطاليس ، وكتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابي ، و « المقدمة » لابن خلدون . ولكننا إذا قارنا بين هذه الكتب تبين لنا أن ليس فيها ما يتناول الاجتماع بالبحث عن أصول تكونه وعوامل تطوره ونواميسه الطبيعية غير « مقدمة » ابن خلدون . فان أفلاطون والفارابي قد عنيا بالجهة الأخلاقية المثالية بدون نظر إلى الواقع الخارجي ، فلم يصفا طبع المجتمع ولم يعللا لماذا كان كذلك ولم يكشفا عن القوانين المقتضية لاختلاف أشكاله وأطواره وتفاوت نسبتها قربا وبعدا من المثل الصالح . وارسطوطاليس تناول السلطة الحكمية من حيث مسالك الرشد وأسباب النجاح وواجبات الصلاح في صورة توجيه تربوي عملي . ولكن الوحيد من بين هؤلاء الذي تناول ماهية الاجتماع وعوامل التوحد الاجتماعي ، وعلل اختلاف أشكال المجتمعات وتطوراتها بصورة تتلاقى مع الغاية التي توخاها « كونت » في محاضراته ، انما هو ابن خلدون وحده حتى إن تعبير « الطبيعة الاجتماعية » Physique Sociale الذي حدد به أوغست كونت موضوعه ، هو عين التعبير الذي اخترعه ابن خلدون وردده وضبط به غاية بحوثه « طبيعة العمران » .

وإن ملاحظة الظروف التي كانت تعيش فيها الحركة الفكرية بأروبا في

القرن الرابع عشر وما بعده ، لتدلنا على أن بحوث ابن خلدون الاجتماعية لم تكن بعيدة عن الاتصال بمجاري التطورات العلمية والأدبية ، ولم تمر غير مشعور بها . فقد صدرت « مقدمة » ابن خلدون في العهد الذي كانت فيه المدارس العلمية باروبا شاعرة أتم الشعور بماهية الثقافة الإسلامية ومنبهرة انبهارا عجيبا بتقدم المسلمين في الرياضيات والطبيعيات ، وبخاصة في الكيمياء . وكان « روجي باكون » Roger Bacon قد وجه مدرسة أكسفورد وأوروبا كلها إلى أهمية مذهب ابن رشد في الحكمة التجريبية ، كما كانت المترجمات الهامة للكتب العربية في الطبيعة والكيمياء والجبر والفلك قد انتشرت انتشارا وصل بين مسالك التفكير الإسلامي وبين اتجاهات اليقظة العقلية في أوروبا ، زيادة على نشاط حركة الاستعراب وتكاثر عدد المستعربين الذين بدأوا يرتادون البلاد الإسلامية — وخاصة المغرب العربي — للبحث عن شؤونها ، على ما كان من اشتداد حركة النزاع بين الإسلام والنصرانية في اسبانيا ، وما نتج عن ذلك من تكرر المفاوضات والمهادنات وتبادل السفارات بين قصور الملوك المسلمين في غرناطة وفاس وقصر الملوك المسيحيين في قشتالة . وقد كان ابن خلدون بنفسه متوليا بعض تلك السفارات .

وكل هذا يظهر لنا أن « مقدمة » ابن خلدون بمجرد بروزها في بلاد الإسلام قد لقيت تيارا قويا من الجاذبية أخذ بها وبما فيها من النظريات نحو الغرب المسيحي ، فكان ذلك فتحا لأبواب من المعرفة وطرقا لمناهج من البحث تأثرت بها النهضة الأوروبية في تطور الأساليب وإنتاج القضايا العلمية والنظريات الحكمية ، بما بدت آثاره في تطور المنهج الجغرافي والمنهج التاريخي وتولد علم الاجتماع ، ثم تولد علمي طبقات الامم (ايثنوغرافيا) وطبائع الامم (انتروبولوجيا) .

وإن ما أصبحت عليه مناهج الدراسات التاريخية الآن من اختلاف ثام عن مناهجها القديمة حتى في مدلول كلمة « التاريخ » لمرتبط بما كان لابتكارات ابن خلدون في أسلوب الدراسة التاريخية من التأثير في حركة التطور الفكري في القرن الخامس عشر . فقد كان التاريخ قبل ابن خلدون « حكاية وعرضا للأحداث » ، فأصبح عند ابن خلدون نقدا وتمحيصا لدراسة الأخبار ، وإعمالا لطرائق البحث الفلسفي لاستخراج صور الحياة الماضية بالقياس والاستنتاج ، واستنباط القوانين العامة من مقارنة صور الأحداث . وتلك هي الطريقة التاريخية الجديدة التي بدأت تنتشر في أروبا أواخر القرن الخامس عشر بظهور « مكيافيلي » في ميدان الأدب الايطالي ، ثم ازدهرت وأشرقت بعد ذلك بما تعاقب من التطور في القرنين السادس عشر والسابع عشر في عامة الآداب الاروبية حتى ظهر علم التاريخ في صورته الفلسفية الرائعة في القرن الثامن عشر بأمثال مونتسكيو ، حيث أصبح علما ذا دراسة موضوعية واتصل بالعلوم التي أصبحت مسائلها مقدمات له ، فصار من جملة « العلوم التجريبية » ، واتخذ لنفسه هالة من علوم عدة أصبحت « العلوم التابعة للتاريخ » . ومن هذا الشكل الجديد الذي أصبح عليه علم التاريخ تولدت نظريات عامة اتخذت قوانين لتعليل الأحداث ، فأصبحت هي بذاتها مادة لدراسات تطبيقية امتدت بها تلك النظريات على صور الحياة الاجتماعية وأطوارها ، فتولد منها علم الاجتماع في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن ترجمت « مقدمة » ابن خلدون بنصها إلى اللغة الفرنسية وطبعت في باريس سنة 1834 . ذلك أن دراسات « أوغست كونت » التي تعتبر تأسيسا لعلم الاجتماع في صورته الايجابية لم تبرز إلا بعد ثمانية عشر عاما في سنة 1851 بكتاب « مذهب السياسة الايجابية » Système de Politique Positive .

وان الذي يقرأ قول ابن خلدون في نقد مناهج المؤرخين القدماء انها « حوادث لم تعرف أصولها ... محافظين على نقلها وهما أو صدقا » ، ثم عندما يصف طريقته الخاصة بقوله : « أبديت لأولية العمران عللا وأسبابا .. وسلكت مسلكا غريبا ، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ... شرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في المجتمع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكائنات وأسبابها » ، يتبين له أن هذه الخطة هي التي سار عليها « كونت » بالضبط . وكذلك الذي يرى ابن خلدون يمهد إلى الكلام على المجتمع الإنساني بتفصيل الجغرافيا ، ويعلل اختلاف الامم باختلاف طبائع الأرض وطبائع الجو وبما بين الأبدان والأخلاق من التفاعل ، يدرك أن ابن خلدون قد وجه علم التاريخ إلى اعتناق علم الجغرافيا ، وشوق الناس إلى معرفة الجغرافيا بما حرك فيهم من غريزة التطلع إلى معرفة أنفسهم . وبذلك صار لعلم الجغرافيا مظهر فلسفي إنساني هو الذي ارتفع به إلى المنزلة التي بلغها في عصر النهضة وظهر بها علم « الجغرافيا العامة » في المانيا في منتصف القرن السادس عشر .

أما نظريات ابن خلدون في مظاهر الحضارة الفكرية والصناعية وقوانينها وارتباطها بالطبائع الأرضية والأحوال الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية ، وفي أطوار الإنسانية الطبيعية من البداوة والحضارة ، وقانون تنقل الغلبة وما يرتبط بذلك من الأحوال الجغرافية ، فذلك هو الذي يدل على أن ابن خلدون قد بدأ يشير إلى اندراج من البحث في الدراسات الانسانية لها من القيمة الأصلية والغرابة ما كان سامحا لها بالظهور في مظهرها الاستقلالي الذي بدت فيه بعلم « الانتروبولوجيا » و« الايتنوغرافيا » .

فابن خلدون هو مصدر تيار قوي جديد من الروح التجريبية والإيجابية والنظر العلمي الواسع الأفق ، تهذبت به العلوم الإنسانية وتوسعت وتفاعلت

واكتسبت من المعلومات المخترعة والملاحظات الطريفة ما دخل بها في أدوار جديدة ، وأظهر في دائرتها علوما مستقلة ناشئة .

وبذلك كانت له يد طولى على ابتداء العصر الحديث بما امتاز به من النهضة الفكرية والأدبية ، وربما حتى حركة الإصلاح الديني . بل إن تلك اليد امتدت آثارها حتى مست بتطور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر ، فكان ابن خلدون أستاذا مباشرة « لكونت » في فلسفته الايجابية وآثاره في العلوم الإنسانية ، وأستاذا بواسطة « لدوركايم » في مذهب تأصيل القيم الاجتماعية .

رأى ابن خـلـدون

في وسطـه الاجتمـاعي *

لا تزال الأمـة حيـة ما دامت تعاودها ذكريات ماضيها . وما لنا والمستقبـل اذا لم يـكن من ماضينـا ما يـرسـم في نفوسنا المثـل الأعلى الـذي تمتـد نحـوه آمالنا غيـر متناهيـة ..

وما حاضرنا إلا خطـوة نخطوها من ماضينا إلى مستقبلنا ، فلماذا نخطوها إذا كنا لا نتذكر ما وراءنا ولا نأمل فيمـا أمامنا .

فلتسعـد الثقافـة العربيـة بشبابها المتجـدد في هـذه الديار ، ما دام أبناؤها قيمين على إظهار ماضيها وإحياء مفاخره في النفوس .

ان ابن تونس العظيم الذي تسود ذكراه اليوم هذه المدينة الخضراء ، لحقيق بالمنزلة العليا من ذاكرتها إذا لاحظنا ما لنشأته فيها من الأثر الـكبير في تـكوين آرائـه التي خلد بها ، والتي كانت تقصد مباشرة إلى صور الحياة التي أحاطت بنشأتـه .

(*) « الصباح » عدد 7392 (19 – 4 – 1973) .

وأنى لنا أن نسترد الزمان فننتقل بـه في هـذه المدينة نفسها ستة قرون إلى الوراء حتى تصعد من خضرائه ، بحيث تمر به صور الحياة المضطربة التي مرت يومئذ ، ونرى كيف تتولد نظرياته التي قطعت إلينا رقاب القرون .

على مر الزمان من طرف القرون الوسطى خطا بابن خلدون جواد الحياة الى عصر الاضطراب والتدهور ، وقد انحلت الوحدة المغربية التي عقدتها دعوة الموحدين وبدأ المغرب يسلب استقلاله الداخلي الذي جاهد في سبيله من عهد الدولة الأغلبية ، فتسرع الفناء إلى الدولة القائمة على العصبية البربرية ، وكثر تعاقب الدول في الآماد القصيرة . فدول الموحدين والمرابطين والمرينيين والحفصيين كانت كلها شاخصة للعيان أو ماثلة بالأذهان بقطع النظر عن الدول الصغيرة التي كانت تبدو وتختفي هنا وهناك ، وأصبحت أرض المغرب ميدان منازعات وحروب لا نهاية لها .

فالدولة الحفصية منشقة على نفسها إلى أربع : بقسنطينة وبجاية وتونس والجريد .

والدولة المرينية منازلة الحفصيين وذات العداوة المتوارثة معهم ، كانت تجوب المغرب من أقصاه إلى أقصاه لا تجد مستقرا لوحدتها ولا طريقا لانقسامها ، وقد بدأت جبال المغرب الأوسط تخرج من يدها لأعراب بني هلال ، وتهيأت السواحل لان يمتلكها الترك أصحاب بربروس .

وقد كانت مدينة تونس أكثر عواصم المغرب تأثرا بهذه العاصفة . وكيف لا تكون عاصمة الدولة الحفصية أشد من غيرها شعورا بالانشقاق الذي انتاب دولة نشأت في حماية أسوارها ، فكان علامة هرمها ومؤذنا بتداعيها إلى الفناء ، وظلت من أجل ذلك في نزاع دائم مع القوات

التي انشقت عنها . وكيف لا تكون الدولة الحفصية شاعرة بالصدمات المرينية ، وقد زحف عليها المرينيون مرتين ، واتخذها الوزير «ابن تافراجين» مجالا لتلاعبه وتقلبه بين تلك القوات التي كانت تجعل امتلاكها نصب عينيها .

وقد كان الشعور كافيا لان يجعل المجتمع التونسي أشد المجتمعات المغربية تأثرا بالإحساس الذي عم شعوب المغرب كلها ، وهو الإحساس بخيبة الآمال القومية واليأس من استرداد الاستقلال الداخلي . فكان مجتمعا فاترا مستسلما لكل ما يأتي عليه من الأحداث ، وقد فقد آماله القومية وأصبح كرة متلقفة بين أيدي فلول العصبية المنحلة تسير بها معها إلى الفناء . وكانت الجاليات الأندلسية الكثيرة في وسطه تضاعف فتوره واستسلامه ، وقد تحققت خيبة آمالها القومية من قبل ، وغلبها عدوها على الأرض التي كانت وطنها ، زيادة عما كان في نفس المجتمع الحضري من الدعة وما في تباين عناصره من عوامل الاضمحلال .

وقد كان يعمل على الزيادة في إقلاق المجتمع وتقريب اليأس إليه أعراب بني هلال الذين كانوا عاملا ذا أثر عظيم في انقلابات الدولة الحفصية ، فكانوا عصابات حول تونس يتهددونها بسيوفهم التي كانت معروضة على أقوى السلاطين المتنازعين لإسقاط عدوه ، وكان المجتمع التونسي يرى فيهم العنصر الهمجي المخرب ، ينذر الحضارة بقوته التي لا يجد المجتمع لمقاومتها سبيلا ، فكان ينظر يوم فنائه يقترب ، وحضارته في حالة نزع لا يستطيع إنقاذها .

وفي هذه الحالة من الفتور والاستسلام ودعة الحضارة وتباين العناصر ودنو الخطر ، كان المجتمع التونسي مأخوذا بشيء من الظلم والإرهاق

غير قليل . فان الولاة الذين كانوا يتعاقبون عليه لم يكونوا يقصدون إلا أن يتخذوا من تونس حصنا يدافعون به عن أنفسهم ، فيجتهدون في استعمالها لذلك الغرض ، والتعريض بها للضربات المهولة والتخريب ، واستعمال أهلها لنصرتهم عبيدا مسخرين مغللي الأعناق . فكان الناس مرزوئين في حرياتهم الشخصية ، معرضين لصنوف العبث والظلم ، ينوؤون تحت عبء المظالم المالية بكثرة الإتاوات والجبايات وتخطف أموالهم من بين أيديهم .

وكل ذلك يشنأ عنه الزهد في العمل والكسب ما دام الإنسان لا يضمن لنفسه أن يجني ثمار ما غرست يداه ، فكان المجتمع مخدرا بكثرة المظالم واستنزاف الأموال ، وقد زادت إحاطة المنازعات السياسية تضييقا على خناقه في حياته الاقتصادية . ولنذكر الى ذلك كله أن هذا المجتمع المسكين قد كان شبح الموت الرهيب يعاوده بين الفترة وأختها في الطواعين الجارفة التي صبغت فيه روح اليأس ، وذهبت بالرجال القلائل الذين كانوا سلواه وعدته في هذه الغمرة .

وإلى جانب هذا الاضطراب المردي واليأس القاتل ، كانت الحركة العلمية التي بلغت منتهى زهرتها في صدر الدولة الحفصية آخذة في التضاؤل . فان فقد الآمال القومية أثر في كساد سوق العلم وإضاعة الغاية من طلبه ، لولا أن قام الإحساس الديني على حفظ العلوم الشرعية ووسائلها .

ففي جامع الزيتونة وسط ذلك الاضطراب تقوم حركة علمية ناشطة قوامها مزاولة العلوم الشرعية .

وبحكم فقد المقصد من التعليم ، كانت العلوم التي هي مقدمات العلوم الشرعية تأخذ من العناية والانصراف لها حظا كبيرا حتى تتساوى مع العلوم الشرعية .

وكانت الطريقة التي تُتلقى بها العلوم هي طريقة المختصرات ، فالكتب المتداولة هي كتب ابن الحاجب وابن مالك وغيرهما ، التي كانت مبنية على جمع المسائل الكثيرة في العبارات القليلة التي يتطلب استخراجها منها جهدا لا يستهان به ، وكانت الناحية العلمية من التعليم مهملة أو قريبة من الإهمال . تلك هي أهم نواحي المجتمع الذي فتح ابن خلدون فيه عينيه وخاض غماره مزودا بالموهبة الجليلة التي منحها الله إياه ، موهبة قُوّة الملاحظة والتحليل والاستنتاج التي هي أعظم صفات المؤرخ .

ولما تغلغل نظره في ذلك المجتمع وهو مضطرب هرم ، وتنفس روح اليأس التي كانت تملأ ما حوله ، بادر إلى نفسه النفور والتشاؤم وانحلت الرابطة بينه وبين وطنه . فهو يحكي لنا أنه لم يحبسه بوطنه الا أبواه ومشائخه ، حتى اذا ذهب بهم الوباء لم يعد يشعر برابطة مع هذه الأرض ، فسهل في عينه أمر الهجرة .

وفي وسط ذلك الاضطراب كانت الحياة السياسية تجد لنفسها دعاية متسعة ، « فالسياسة هي أصل الداء الذي يتخبط فيه المجتمع التونسي » ، فجذبت ابن خلدون بما له من موهبة النظر والتحليل والاستنتاج ، وما في نفسه من نفور من الوسط الشعبي ، وما في روحه العائلية من آثار التعاقب على المناصب السياسية العالية . وما ان داخل الحياة السياسية حتى رأى الأدواء التي رأى في مجتمعه تنخر عظمها أضعاف ما تفعل بالمجتمع ، فاشتد نفوره من وسطه في نواحيه كلها ، ونزع آخر أمل من وطنه

بعد أن تولى منصب كتابة العلامة في عهد استبداد الوزير « ابن تافراجين » ، واغتنم فرصة خروجهم لمقابلة صاحب قسنطينة لمفارقة وطنه .

وبدأ من ذلك اليوم كفراشة الربيع يحوم على الممالك يتطلب ما حرمه في وطنه من سعادة واطمئنان . فقضى حياته متنقلا بين الدولة المرينية بفاس ، ودولة بني الأحمر بغرناطة ، ودولة قسطيلية الاسبانية ، والدولة الحفصية ببجاية ، ودولة بني زيان بتلمسان ، ثم العودة إلى فاس ، والمرحلة الثانية إلى الأندلس ، والعودة إلى تلمسان والمقام عند أحياء العرب ، فالرجوع إلى الوطن ثم الرحلة للمشرق . وفي هذه التنقلات كلها لم تكن تخلو روحه المتشائمة من عاملين قويين : هما شعور المغرب ، ومجده السياسي الذي يرجع تاريخه إلى قرن كامل . وكثرة هذه التنقلات تنبئنا بأن الخيبة التي خرج بها من بلاده قد لازمته حيثما توجه من المغرب ، فلم ينعزل في أحياء العرب ويأخذ في كتابة المقدمة إلا بعد أن انسدت في وجهه تماما مسالك النجاح وتحققت خيبته ، فنفخت في ملكته العقلية « النظر والتحليل والاستنتاج » ، فكتب المقدمة تحمل في قوانينها روح نفور من عصره ووسطه الاجتماعي ، كأن نفسه الطموح المتشائمة وقفت عندها تسجل حياتها أمام التاريخ . فإذا لاحظنا هذا سهل علينا أن نفهم أن ابن خلدون حاول في مقدمته أن يتوصل لشرح القوانين التي تكونت بمقتضاها المدنية العربية ، جاعلا حوادث التاريخ هي مصدر الاستنباط والاستنتاج الذي يعتمد عليه علم الاجتماع ومحاولا أن يبني على قاعدته في الاستدلال على الغائب بالحاضر ، إذ يصيرها قواعد عامة في جميع الأزمان والأصقاع . ومن هنا نفهم أصوله الفلسفية التي تتلخص في أن الفلسفة هي علم الموجودات ، وان الخبرة والعلم يكشفان عن الحقائق ، والعقل يكشف عن الأسباب والعلل . وان هذه الطريقة تجعل المجتمع الإنساني خاضعا لقوانين وقواعد تدخله في منطقة العلوم المنتظمة .

وليس بعد هذا شك في أن حالة المجتمع الذي نشأ فيه ابن خلدون ، مع موهبة النظر والتحليل والاستنتاج ، هي التي ألفت فلسفته الاجتماعية التي حوتها المقدمة .

وضروري بعد هذا أن نرى المجتمع التونسي المتحضر المسلم أمام هجمات البدو المتوحشين يولد نظرية ابن خلدون في نقص الشجاعة في الحضر وقوتها في البدو ، وان ما كان يزيد استسلام المجتمع التونسي من المظالم يولد نظريته في أن معاناة الأحكام في الحضر مفسدة للبأس فيهم ، ذاهبة للمنعة منهم ، وأن ضعف تونس عن مقاومة بني هلال يولد رأيه في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها ، وأن نرى مظهر يأس المجتمع التونسي من الخلاص في قوله ان الأمة اذا غلبت أسرع لها الفناء . ثم أليست المثالب التي وجهها للعرب مقصودا بها المظهر الذي ظهر به العرب في عصره ، وهو مظهر عصاباتهم الهلالية التي شرحنا أمرها .

وما آراؤه المتسعة في العصبيات ، وانحلالها ، واختلاط الأسباب ، وضرورة الدعوة الدينية لنجاح العصبيات ، وانقسام الدولة على نفسها ، إلا نَقدٌ لحالة التدهور المغربي بعد سقوط الدولة الموحدية وتلمسٌ لطريق إصلاحها .

ثم نظرياته الاقتصادية القيمة في احترام الملك ومقاومة المكوس والجبايات التجارية السلطانية ليست إلا شكوى مرة من الارهاق الاقتصادي الذي نزل بمجتمعه ، وقوله بقصر آجال الدول ليس إلا مظهرا لتعاقبها في عصره .

ثم نرى خيبة الآمال من استعادة عـز المغـرب ومن الظفـر بالسعـادة في قطـر من أقطـاره متجليـة في الخـاتمـة المحـزنـة التي تنتهي عندها فلسفـة ابن خلـدون الاجتماعيـة ، وهي فناء الأمم بانحـلال عصبيتها ، وقطـع الأمل من حياتها اذا بلغت طور الهرم والاضطراب . ونرى رأيه في التعليم ، والغاية منه ، وتوقف العمران عليه ، (والثورة ضد طريقة المختصرات) ، والدعوة للتباعد عن العلوم التي لا توصل للمقصد الأسمى من التعليم ، والقول بـكساد سوق العلم في المغرب ، نقدا لطريقة التعليم الذي زاوله بجامع الزيتونية ، ومحاولة إيجاد مقصد للتعليم التائه (في ذلك العصر) .

وبالجملة فإن النفور الذي فارقت بـه نفس ابن خلدون المجتمـع الذي نشأت فيه لم يزده طوافـه بالمغرب إلا قوة وثباتا ، وفتح له الطريق الذي ظهر بـه في هذا المظهـر الفلسفي الخـالد .

فرأيه في وسطه الاجتماعي هو نظرياته في المقدمة التي ظهرت فيها حالة الحضارة المغربية في نشأتها وسقوطها من طريق أكثر النفوس المغربية تأثرا بالسقوط في أكثر الأوساط المغربية تأثرا بهزات العاصفة ، ولولا خيبة نفس ابن خلدون وقصورها عن إدراك ما صبت له في المغرب كله ، لما فزنا منها بحرف ، ولما كان لنا ما يهزنا اليوم من إعجاب بـه وافتخار .


بُحُوثٌ لُغَوِيَّة

التعريب والتوليد

للأدب العربي صبغة خاصة تتقوم بناحية من نواحي عظمته ومجده ، هي تلك الصبغة العالمية الواسعة التي انتظمت فيها الأفكار المتباعدة وانسجمت الطبائع المتنائية ، واتسقت الفنون المختلفة ، والثقافات المتباينة . وانها حقا لصبغة انفرد بها الأدب العربي ، ويحق له ان يكون بذلك الانفراد فخورا .

فاذا سلمنا أن من الآداب الغربية المعاصرة آدابا يمكن لها ، بالتواصل والتبادل والتفاعل والتعاون ، ان تكتسب صبغة تخرج بها عن حدود قوميتها ، وتجعلها تراثا مشاعا بين أمم كثيرة اتحدت في التعبير بها عن افكارها ومشاعرها وأحاسيسها على اختلاف نزعاتها القومية ومكوّناتها الثقافية ، وذلك مثل الأدب الانجليزي في اشتراكه بين الثقافة البريطانية والثقافة الاميريكية ، فان تلك اللغة مع ما أوتيت من هذه الصبغة المشتركة المتجاوزة حدود القومية الخاصة ، قد فرض عليها الانحصار في احدى الجامعتين الكبريين اللتين تقتسمان بينهما العالم منذ ثلاثين قرنا : الجامعة الشرقية والجامعة الغربية .

فلم يكن في وسع أي أدب من الآداب المعاصرة ان يكون شرقيا

وغربيا معا ، لان الآداب السائدة على العالم اليوم هي غربيـة صرفة قليلة الاتصال بالروح الشرقية وآدابها لا بالنقـل ولا بالاقتباس ولا بالامتزاج .
أما الأدب العربي ، فهو الذي يقابلها بتلك الميزة العجيبة التي كانت له في عصر ازدهاره : وهي ميزة جمعه بين الشرق والغرب فلا مراء في أن اجناسا مختلفـة ، منها الشرقي ومنها الغربي ، بما لـكل منها من خصوصيات غير قابلـة أبدا للتلاشي والاضمحلال ، قد اشتركت في الانتماء الى الأدب العربي ، وتعاونت على الإنتاج فيه ، فابرزت من آثارها ما جلى في ذلك الأدب طبائع وافـكارا شرقية وطبائع وأفـكارا غربية يلوح بعضها الى جنب بعض فاذا كان الأدب اليونانـي اللاتيني يعتبر مجمع روح الثقافـة الغربية في التاريخ القديم ، وكان الأدب الفارسي الهندي يعتبر مجمع الثقافـة الشرقية في ذلك التاريخ ، فان نهضة الأدب العربي بانبثاق الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى قد جمعت في بيت الحـكمة ببغداد كنـوز كل من التراثين : اليوناني — اللاتيني والفارسي — الهندي ، لتستولد منها ذلك الخلق الإنساني الـكامـل ، وهو الأدب العالمي الشامل الذي ازدهرت به اللغة العربيـة في القرن الثالث .

واذا نحن تتبعنـا ، بالاستقصاء ، هؤلاء الذين أبرزوا بالبيان العربي تلك الروح العالميـة الشاملة ، وجدناهم على اختلاف طرائقهم البيانية ، وعلى اختلاف ما يتصلون به من عروق الثقافات والحضارات الشرقيـة والغربية ، مشتركين في كون العامل الاصلي لإنتاجهم مؤلفا من عنصرين :

1) عنصر عربي ينبع من الأدب الجاهلي والأدب القرآني وما يتصل بهما ويتفـرع عنهما من معـارف وملـكات وأذواق .

2) وعنصر غير عربي ينبع من حـكمـة الشرق او منطق الغرب وما يتصل بهذا او ذاك من ثقافات وعلوم وفنون .

ولم يكن لأي كاتب او شاعر من الذين قامت على كواهلهم نهضة اللغة العربية بالأدب العالمي ، مناص من التأثر بكل من هذين العنصرين : فهو يتاثر بالعنصر العربي باعتبار كونه منشئا به متذوقا لدقائقه اللغوية مرتويا من نكته الأدبية سائرا على مقاييسه البلاغية ، ويتأثر بالعنصر غير العربي باعتبار ما في نفسه من مؤثرات بالولادة ، او ما في فكره من مؤثرات بالثقافة ، او ما في بيانه من مؤثرات بمعرفة اللغة وممارسة الأدب ، فارسيا كان او يونانيا .

وبذلك كان العنصر العربي متحدا والعنصر غير العربي مختلفا باختلاف ما ترجع اليه مؤثرات الكاتب او الشاعر ، فاجتمعت في صعيد واحد روح الأدب الشرقي وروح الأدب الغربي تحت راية البيان العربي مجلوتين على السواء في مجموعة النتاج الأدبي المؤتلف من آثار مختلف المنتجين ، وأصبح المتطلب منهم أن يكون لنفسه ملكة هذا الأدب العالمي ، مطلوبا بأن يجمع لملكته أصولا ضرورية من الثقافة العربية والثقافة الفارسية والثقافة اليونانية . فابراهيم ابن المدبر ، صاحب الطريقة المنهجية لتكوين ملكة الثقافة في القرن الثالث يقول في الرسالة العذراء : « وانظر في كتب المقامات والخطب ومحاورات العرب ومعاني العجم وحدود المنطق وأمثال الفرس ورسائلهم ، بعد ان تتوسط في علم النحو والتصريف واللغة ، وتمهر في آي القران من مواضعها ، واجتلاب الأمثال من أماكنها ، واختراع الألفاظ الجزلة ، وقرض الشعر الجيد » .

ومن هذا الجمع الغريب الذي قامت عليه أصول فن النثر استمدت اللغة العربية اتساعا في مناهج تأليف الجملة وتفننا في طرائق التعبير بالأساليب البلاغية المصورة للمعاني والمفصحة عن الانفعالات مما لم يكن للغة عهد به في ماضيها ، فاكتسبته في هذا الدور الزاهر بما ولدت القرائح من

صلب القديم الفصيح او ما احتضنت من ولائد الأذواق التعبيرية ، والأساليب البلاغية في اللغات الأخرى ، فانضم بذلك الى ثروة البلاغة العربية عنصران جديدان ، وانتظم المجموع البلاغي من ثلاثة أصناف من التراكيب : أوّلها الفصيح . وثانيها المولّد ، وثالثها المعرّب .

وليس المقصود بهذه الأصناف الكلمات المفردة باعتبار كونها أصلية أو غيرها ، ولكن المقصود بها أصناف في طريقة تأليف الجملة ، وأسلوب الإفصاح عن المعنى ، او التكنية عنه ، وذلك هو النظم الذي جعله الشيخ عبد القاهر « نظير الصياغة والتحبير والتفويف والنقش وكل ما يقصد به التصوير » ، ثم أفصح عنه بأنه : « تعليق الكلم بعضها ببعض ، وبناء بعضها على بعض ، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها » ، ثم مثل له بان « تعمد الى اسم فتجعله فاعلا لفعل او مفعولا له ، وتعمد الى اسمين فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر ، او تتبع الاسم اسما على ان يكون الثاني صفة للأول أو تأكيدا له أو بدلا منه ، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على ان يكون صفة او حالا او تمييزا ، او تتوخى في كلام هو للإثبات معنى ان يصير نفيا او استفهاما او تمنيا ، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك ، او تريد في فعلين ان تجعل احدهما شرطا في الآخر ، فتجيء بهما بعد الحرف المصوغ لهذا المعنى ، او بعد اسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف . وعلى هذا القياس » فهذا العمل ، وهو نظم الجملة وتأليفها ، هو الذي يكون مجالا لتصرف الذوق وتفنن الأسلوب بحيث ان الطريقة التي ينتهجها الكاتب في اختيار أحسن الأساليب في نظره وأدعاها للقبول بمقتضى ذوقه وطبعه ، هي التي تختلف ، مع كون أصل المعنى الذي يراد تصويره والتعبير عنه واحدا .

ولا شك ان لكل لغة من اللغات طرائق انتهجت وأفانين افترعت ، يستعين بها صاحب اللغة الأخرى ، اذا اطلع عليها ، على فتح طرائق ،

وافتراع فنون ، لم تكن تخطر بباله ، ولم يكن قد سبق اليها في ما عرف من أساليب البيان في لغته الأصلية ، فينقلها الى لغته استحسانا لها او اضطرارا او انفصالا غير شعورى بها او امتزاجا لها بطبعه ، فتصير منهجا بلاغيا من الصنف الثاني : وهو المعرب . وانما يقع ذلك من الذين يكتبون بالعربية ، ويطالعون كتب الادب في غيرها ، فتشيع بصفة خاصة على اقلام اهل الترجمــة .

ومن هنا تكاثرت في اللغــة العربية التراكيب المعربة منذ نشطت حركة الترجمة في عهد البرامكة ثم في عهد المأمون ، فظهرت اولا في كتابة المترجمين ، ثم طبعت بها آداب القرن الثالث فما بعده ، وهزت تلك التراكيب المعربة همم أهل الآداب ، وحركت قرائحهم الى ابتكار ما يضارعها او يفوقها في ما أخذوا به من حسنها ، فتوافرت بذلك التراكيب المبتدعة التي لم تستمد من اللغات الاجنبيــة ، وانما استمدت من فصيح العربية ما لم يكن منتهجا قبلُ فيها ، فكانت مولّدة ، والتحق المولّد بالمعــرّب .

ذكر صلاح الدين الصفدي : ان للتراجمة في النقل طريقين : احدهما طريق يوحنا ابن البطريق وابن الناعمة الحمصى وغيرهما : وهو ان ينظر الى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى ، فياتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى ، فيثبتها ، وينتقل الى الاخرى كذلك ، حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه . وهذه الطريقــة رديئة ... الطريق الثاني في التعريب ، طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما : وهو ان يأتي الى الجملة فيحصل معناها في ذهنه ، ويعبر عنها في اللغة الاخرى بجملة تطابقها سواء أسايرت الالفاظ أم خالفتها . وهذا الطريق أجود .

وليست احدى هاتين الطريقتين بمنفردة عن الاخرى في تأثير شيوع التراكيب المعرّبة في اللغة ، فان ما لا يأتي بنقل الجملة برمّتها لفظا على الطريقة الاولى ، يأتي بما يعلق بفكر الكاتب او ما يندس في ثنايا تراكيبه مما لا يقصد الى محاكاة التراكيب فيه . فان العرق دساس .

وانا لواثقون من أن أكثر التراكيب المعربة التي استساغتها العربية وهضمتها وتغذت بها ، في نثر عبد الحميد وابن المقفع وسهل بن هارون والجاحظ ، او في شعر بشار وأبي نواس وأبان بن عبد الحميد اللاحقي والرقاشي وابي تمام ، قد مرت قبل ذلك على مراحل من التصفية والتكرير حتى خفت وصقلت وتشربت روح الفن البلاغي . وما كانت قبل ذلك الا التراكيب سمجة واستعارات مغسولة من أصل يوناني او فارسي ، ثم تحولت على قلم الكاتب ، ولهاة الشاعر ، الى ذلك البيان الحسن المقبول ، بما أوتيه من ذوق يحسن به التحويل ، كما قال أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين : « من عرف ترتيب المعاني ، واستعمال الالفاظ على وجوهها بلغة من اللغات ، ثم انتقل الى لغة أخرى تهيئا له من صنعة الكلام ما تهيأ له في الأولى . الا ترى ان عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها لمن بعده من اللسان الفارسي وحوّلها الى اللسان العربي » .

ومع التزامنا ما كان يذهب اليه الأستاذ ويليام مارسي : من ان اللغة الفارسية كانت أشد أثرا في النثر العربي من اللغة اليونانية ، ومع إقرارنا بصدق ملاحظة الأستاذ جرجي زيدان : ان أكثر ما نقل العرب عن اليونان كان علما وحكمة ومفردات اصطلاحية ، لا أدبا وتاريخا وشعرا وألفاظا كتابية ، فاننا نحكم بأنه من المستحيل ان ينفى عرق التأثير اليوناني بتاتا في تطورات أساليب البلاغة العربية ، لانه من المستحيل ان دارس العلم اليوناني ، وناقل المنطق ، وخائض المناظرات بين المذاهب الفلسفية ، يمكن

ان يتحاشى تحاشيا مطلقا علوق تركيب ساحر من بيان سقراط أو حكمة بالغة من حكم أرسطوطاليس فتعلّقت بها همم أهل الآداب وحرّكت قرائحهم الى ابتكار ما يضارعها . فاذا كان الفارابي في « آراء أهل المدينة الفاضلة » يأتي من ذلك بأشياء على الوجه الحسن المقبول ، فان ابا الطيب ، حين يسمعه ، حقيق بان يتعلق بها ، ويوردها ، ويولد منها . حتى ان الحاتمي وضع لذلك رسالته الشهيرة في إحصاء ما وافق فيه شعر المتنبي كلام ارسطو . كما ان نثر ابن العميد وبديع الزمان كان حقيقا بمثل ذلك الانفعال . وكذلك شأن أعلام البيان بالمغرب : من امثال ابن رشد وابن باجة وابن طفيل وابن زهر وابن حكيم وابن هذيل ، الذين اغترفوا مباشرة من فيض الحكمة اليونانية . فهؤلاء هم الذين تكيف بآدابهم أسلوب البيان العربي .

وان الذي يلاحظ أن مما نقل عن اليونانية كتبا تتصل بالشعر والخطابة والبلاغة مما ترجم عن افلاطون وارسطوطاليس ، فتأثرت بها مقاييس البلاغة العربية ، وتفرعت قواعدها على نحو ما نرى في كتاب البيان والتبيين للجاحظ وفي الرسالة العذراء لابن المدبر وفي كتب ابن جني وعبد القاهر والسكاكي ، ثم يلاحظ ما تشربت مقاييس البلاغة العربية عند السكاكي ومن بعده من روح المنطق اليوناني وقواعده وأساليبه ، لَيدرك بعد ترتيب هذه الملاحظات ان حظ العربية في ماضيها لم يكن ضعيفا من التأثر بالأدب اليوناني في توليد التراكيب وتعريبها ، وان كان حظها من التأثر بالأدب الفارسي أقوى وأتم .

ولقد دامت العربية على هذا المنهج من التغذي في أساليب بيانها بروائع التراكيب المعربة ، فكان العصر السلجوقي والعصر الأيّوبي ظرف وصلها بينها وبين كنوز جديدة اكتشفت من الآداب الفارسية ، ناهيك بان الشاهنامة ، التي أنشأها الفردوسي شعرا فارسيا في القرن الرابع ، قد نقلت بقلم الفتح البنداري نثرا عربيا في أوائل القرن السابع .

وكذلك استمر العصر العثماني بأعلام النثر والشعر الذين كانوا جامعين بين اللغات الثلاث : العربية والفارسية والتركية . وكان أعظمهم وأبعدهم صيتا الوزير راغب باشا في اخر القرن التاسع .

فلما ابتدأ عصر النهضة الحديثة في أول القرن الثالث عشر، وجذبت الحياة الاروبية انظار العالم العربي الى تطورها الجديد ، واستوثقت الصلة بين اللغة العربية والثقافة الاروبية الحديثة ، عادت الترجمة تفيض على الادب العربي من التراكيب المعربة ما كان اوسع انتشارا واعظم سلطانا على حياة اللغة مما أفاضته عليها الترجمة في العصر العباسي . وقد أعانت على ترويج ذلك عوامل منها المطابع ، ومنها الصحف ، ومنها تطلّب صور الحياة المادية الحديثة أساليب من التعبير تضيق عنها الاساليب المألوفة من قبل ، ومنها الانتشار القوي للغات الاوروبية وآدابها بين المفكرين والكتاب من العرب .

وكان حظ الأدب من التأثر بالنقل الاجنبي في هذا العصر أوفر من حظ العلم ، على عكس ما كان عليه الامر في العصر العباسي . فكان تعريب الشعر وتعريب النثر الفني وتعريب كتب الفلسفة وتعريب القصص والتمثيليات ، عاملا على نقل الصور الذهنية وتوابعها التعبيرية ، من اللغات الغربية الى العربية . فاصبح شكسبير وراسين وكورناي ومولير وفيكتور هيقو وغت ومونتسكيو وقيزو قادة لتطور فن التعبير في العربية وملهمين لطرائق تركيب الجمل وأوجه التعبير عن المعاني . ونفخت الصحف في ضرام هذا الالهام بما تجلى يوميا من الترجمات عن الأخبار والخطب والمقالات . فاذا التعبير عن الدخول في الدين « بالاعتناق » ، والتعبير عن المنهج العلمي بالمدرسة ، والتعبير عن التدجيل « بذر الرماد في العيون » تعابير شائعة مقبولة لا يجد أشد الناس محافظة وجها لردها وانتقادها ما دامت

مفرداتها عربية نظمت على قوانين صوغ الجملة العربية وأذواق بلاغتها . حتى ان العلامة المرحوم الشيخ عبد القادر المغربي ، كان لفت نظر مجمع اللغة العربيـة بالقاهرة ، منذ عشرين سنة ، الى وجوب الاعتناء بما نال الألفاظ من تطور باستعمالها في هذه التراكيب ليشير المجمع الى ذلك في المعجـم .

وان الذي يذهب الى دور الخيالة فيشاهد حياة أروبا مجسمة ويحيا بها برهة حتى يغيب عن نفسه ، ثم يخرج الى الطريق فيجد مستحدثات أروبا تزاحمه بالمناكب ، ثم يطالع الكتب والمجلات فيتلقى آثار حكماء أروبا وكتابها ، ثم يقرأ الصحف ، ويستمع الى الاخبار فيصغي الى كلام ساسة أروبا وقادتهـا الاجتماعيين ، لجدير اذا لم يتخذ من أساليب التعبير التي امتزجت بتلك الحياة وصورها ، أدوات للاعراب عن تأثراته وتصوراته ، ان يصبح في حالة كبت دون تحرك ناطقيته بما هو مركوز في تصوراته وتأثـراتـــه .

ولذلك كان من حق العربيـة على ابنائها اليوم ، ان تطـالبهم بتجديد ما أفاءت عليها أقلام التراجمة : من عهد ابن المقفع الى عهد أحمد فتحى زغلول وسليمان البستاني ، بتعريب آثار الفـكر والأدب ، وتعريب الفنون والأساليب ، فانه من الخير للغة العربية ان تتقبل هذا التطور الجبري على طريقة رشيدة فيها روح العلم والبلاغة من ان تتقبله على طريقة فيها العامية والسذاجة ، أعاذ الله العروبة من شرهمـا .

هل للغة العربية مشاكل ؟ *

عنوان غريب يتضمن سؤالا غريبا قد يقال انه من باب الاستفهام التقريري ، وقد يقال انه من باب تجاهل العارف ، وقد يقال انه من باب غفلة المتغافل .

وقديما كنت وضعت سؤالا مشاكلا لهذا السؤال تقدمت به في محاضرات ألقي بعضها باللغة العربية بين تونس وليبيا ، والبعض الآخر باللغة الفرنسية بتركيا ، وهذا السؤال هو : هل للإسلام مشاكل ؟ كما أننا لامحالة مستحضرون كتبا كثيرة ومقالات طويلة ، كلها تشهد بوجود مشاكل متعلقة باللغة العربية . ثم ألم يبدأ شاعر النيل حافظ ابراهيم من أوائل هذا القرن يشكو حالة اللغة العربية قائلا :

رجعت لنفسي فاتّهمت حصاتي   وناديت قومي فاحتسبت حياتي

وهل يستطيع أحدنا أن لا يشعر من أول وهلة أن اللغة العربية قد باتت غريبة في عقر دارها . فإذا أردنا ان نطالع فصلا طريفا يدل على معنى عظيم من معاني التصور الذي يحف باللغة العربية ، فاننا نرجع إلى صحيفة

(*) « الصباح » عدد 6038 (8 ـ 3 ـ 1969) .

الأهرام المصرية التي فتحت بابا يوميا لما كانت تكتب منذ 75 عاما ، لنجد من غرابة التعبير وشيوع العجمة والعامية في أطرافه أمرا لو أحصيناه لاستقصينا في شهر ، من 30 عددا ، مجلدا كاملا يشتمل على قاموس يمكن أن يسمى قاموس العربية الرذيلة .

إن علماء اللغة العربية القائمين على دراستها وحمايتها قد كانوا أول من تذمر لحالة العربية ، منهم حفني ناصف في المحاضرات التي ألقاها سنة 1909 حيث شكا حال اللغة العربية ، وما تقاسي من أزمات وهجمات بعد أن أصبحت من جميع نواحيها محلا للطعن والانتقاد . واهتمت المعاهد العلمية والجامعات الكبرى بهذه القضايا الحديثة ، فالقيت قضايا على المرحوم أمين الخولي ، فشاء أن يسميها مشكلات حياتنا اللغوية ، وألقى حولها سلسلة من المحاضرات طبعت في مجلد .

لكن لو اقتصرنا على بعض هذه المشاكل لاستطعنا أن نحصرها في :

1 ــ مشكلة تيسير الكتابة العربية : اهتم مجمع اللغة العربية منذ 30 سنة بهذه المشكلة وعقد لها لجنة خاصة ووالى فيها الجلسات والاجتماعات ، وأصدر نشرتين وعرض فيما عرض من جملة هذه المحاولات ، المحاولة الجريئة التي تقدم بها عبد العزيز فهمي ، ويالها من محاولة غريبة تدعو إلى الاستعاضة عن الأحرف العربية بالأحرف اللاتينية ، وانتهى إلى صورة غريبة وهي صورة حروف أبجدية مركبة من عنصرين ، عنصر لاتيني ، وهو الأكثر ، وعنصر عربي مقلوب وهو الأقل ، وعد ذلك خدمة للغة العربية ومحافظة عليها !

وجاءت محاولات أقرب إلى المنطق من محاولة عبد العزيز فهمي ، منها محاولة على الجارم ، وذلك أن توضع للحركات علامات متصلة بالحروف ؛

ومحاولة محمود تيمور أن تكتب اللغة العربية على صورة لايختلف فيها الحرف بين موضعه في أول الكلمة ووسطها وآخرها .

2 ــ مشكلة الإعراب : استثقل كثيرون أمر الإعراب ورأوا انه يعقد اللغة العربية ، وصدرت في ذلك مباحث كثيرة منها كتاب « تيسير اللغة العربية » للاديب العراقي محمد علي عماد الدين ، محاولا الدعوة إلى الاستغناء عن الإعراب والاقتصار بالساكن في آخر الكلمات .

3 ــ الاشتقاق : هذه المشكلة تتعلق خاصة بالمضارع .

4 ــ الشواذ والمستثنيات ، القياس على السماع .

5 ــ مشكلة تدريس اللغة العربية وطرائقها ، وتمسّ النحو والصرف .

6 ــ مشكلة كتابة الألفاظ الأجنبية بالحروف العربية .

7 ــ مشكلة المصطلحات العلمية ، وتعتبر أبرز مشاكل اللغة العربية عند الذين يعلون عليها المشاكل ، وقد وضع الأمير مصطفى الشهابي كتابا في هذا الباب ، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها في معهد الدراسات العربية ونقحها وطبعها كتابا باسم المجمع العلمي ، وبين فيها تطور اللغة العربية وكيفية معالجة هذه المشكلة .

ان النهضة العلمية التي ظهرت في أوروبا قد ولدت وضعا نسبيا جديدا فيما بين اللغة العربية واللغات الافرنجية النامية . وهذه المشكلة هي في حقيقة الأمر ليست مشكلة لغوية ، بل فكرية وصناعية ومدنية . ذلك أن دور النهضة التي ظهرت في أوروبا وما تبعها من اكتشافات علمية وتطور صناعي وتقدم اجتماعي ، قضى بأن يصبح العالم الاسلامي الذي سلب علمه وسيادته ونفوذه الأدبي منذ ظهور هذا المولود الجديد ، ينظر

إلى أوروبا نظر المدهوش . لكن ظهرت اليقظة في تركيا ومصر وسوريا ، وبدأت الجهود تبذل لرفع منزلة الشعوب الإسلامية في هذه النواحي التي تأخرت فيها وتقدم غيرها ، وبدأ العمل بانشاء المدارس والصحافة وتجديد نظام الجيش والإدارة والقضاء . وبدأت الإرساليات الدينية بين الكاثوليكية والبروتستانية تدخل على العالم العربي عوامل كثيرة من دوافع التطور والنهضة ، بما أسست من مدارس ومكاتب وما قامت به من عمل في النشر والتأليف ، بصورة جعلت العربية في وضع من يجري وراء المتفوق لعله يشق غباره . وبذلك تكونت مشكلة جديدة من مشاكل اللغة العربية ، وهي أن هذه العلوم التي تريد أن تتعاطاها لها لغاتها ، وان مصطلحات العلوم قد وضعت بتلك اللغات من يوم كنا فيه كما قال الشاعر القديم :

ويُقضَى الامرُ حينَ تغيبُ تَيْمٌ ولا يُستَشْهَدُونَ وهمْ حُضُورُ

وبدأ رواد اللغة العربية يسعون لإيجاد حل لهذه المشكلة — منهم أحمد فارس الشدياق والبستاني — وذلك بايجاد مصطلحات لهذه العلوم .

8 — مشكلة ألفاظ الحضارة : شأنها شأن مشكلة المصطلحات العلمية .

9 — مشكلة المعاجم : لقد حكم على معاجم اللغة العربية من العرب بأنها أصبحت غير صالحة .

10 — مشكلة الازدواج اللغوي : وهي مشكلة اهتم ببسطها الاستاذ أمين الخولي في كتابه « محاضرات عن مشكلات حياتنا اللغوية » ، فبين أن العالم العربي يعيش لغة الحياة والمعاملة ، ولغة العلم والآداب ، وهذه الازدواجية تفضي إلى تفرقة الشعوب .

لكن هذه المشاكل لا تنسب إلى اللغة العربية بل إلى القصور العربي . فاذا كان الاوروبي قد وجد مثلا مصطلحات للعلوم والتقنية الحديثة استمدها من لغته ، فانه بامكان العربي أن يجد أيضا مصطلحات يستمدها من لغته .

السنــد التــونســى فى علــم متــن اللغــة *

كان علم متن اللغـة ، الباحث عن ضبط المباني ، وتحقيق المعاني ، لمفردات اللغـة العربية قد برز ببروزه الكامل من البصرة ، إذ صنف فيها أول كتاب جامع للغـة ، مرتب على ضبط اختلاف تركب الحروف المؤتلفة منها الألفاظ ، وهو كتاب « العين » .

وبغض النظـر عمـا حـول كتـاب « العيـن » من احتمالات : أنـه للخليل بن أحمد ، أو لليث بن نصـر ، أولهما معا (1) ، فلا شك في أنه وضـع بصري في أصلـه ومادته ، وأن للخليل فيه يـدا ، هي اليد الأولى ، إن لم يـكن له فيه اليدان كلتاهما .

وسار علم متن اللغة ، يتبع سير إخوتـه بقية علوم العربية : القراءات ، والأدب ، والنحو ، والتصريف ، والعروض ، فأقام بين البصرة والـكوفة ، تتجاذبانه كما تتجاذبان سائر علوم العربية ، حتى شبّت علوم العربية كلها عن ضيق النطاق الحاصر لها بين البصرة والـكوفة ، وسمت عن نزعة العصبية

(*) مجلة مجمع اللغة العربية ، ج 19 .

(1) يراجع فى ذلك كتاب المزهر للسيوطى ، ج 1 ، من ص 39 الى ص 44 ، بولاق .

المفرّقة بين المصرين ، فأوت إلى بغداد في القرن الثالث . وهنالك تكاملت الفنون ، وتقاربت المذاهب ، وتحاكت الأنظار بين المبرد وثعلب (1) ، واجتمع العلمان : علم البصرة ، وعلم الكوفة ، في أردان ابن كيسان (2) والأخفش الصغير (3) وأمثالهما . وهنالك ، في بغداد ، انفصل علم متن اللغة عن سائر علوم العربية ، فاستقل به رجال امتازوا فيه واختصوا به : المفضل بن سلمة (4) ، وابن السكيت (5) ، وأبو بكر بن دريد (6) ، وابن خالويه (7) ، وأبو منصور الأزهري (8) ، ووضعوا المصنفات اللغوية السابغة ، وخاصة كتاب « العين » ، موضع النقد والتمحيص ، والإثبات والإسقاط .

وكان القرن الرابع قرن انتشار علم متن اللغة — بعد نضجه ببغداد — إلى المشرق وإلى المغرب . اضطلع به رجال بثوه في المشرق وكانوا مرجع الأسانيد المشرقية فيه ، مثل الامام أحمد بن فارس ، والصاحب بن عباد ، وآخرون طاروا به إلى المغرب فكانوا مرجع الأسانيد المغربية ، أعظمهم ومقدمهم أبو علي القالي . (9)

أقام أبو علي اسماعيل بن القاسم بن عيذون القالي ببغداد خمسا وعشرين سنة فى صدر القرن الرابع ، وتخرج في علوم العربية عن أبي

(1) ترجمتها فى بغية الوعاة ، ص 11 و ص 174 ، ط السعادة .
(2) بغية الوعاة ، ص 8 .
(3) بغية الوعاة ، ص 238 .
(4) بغية الوعاة ، ص 396 .
(5) بغية الوعاة ، ص 418 .
(6) بغية الوعاة ، ص 30 .
(7) بغية الوعاة ، ص 231 .
(8) بغية الوعاة ، ص 8 .
(9) ترجمته فى وفيات الاعيان لابن خلكان ، وارشاد الاريب لياقوت ، ونفح الطيب للمقري ، ج 2 ، ص 84 ، ط الازهرية .

بكر بن دريد وابن السراج ونفطويه والمطرز (غلام ثعلب) والزجاج والأخفش وابن درستويه وأبي بكر بن الأنباري . وكان تخرجه في خصوص علم اللغة عن أبي بكر بن دريد ، وهو أمامها وأهل الاختصاص بها ، وقد علا صيته بتصانيفه العظيمة ، وأعظمها كتاب « الجمهرة » .

وفي أوائل الربع الثاني من القرن الرابع خرج أبو علي القالي من بغداد قاصدا المغرب ، فدخل قرطبة عاصمة الدولة الاموية بالأندلس في عهد عبد الرحمان الناصر ، لا المستنصر كما توهم ياقوت (*) ، وأقام هنالك في ظل عناية الناصر ثم ابنه المستنصر وإكرامهما إلى أن توفي بقرطبة سنة 356 .

فكانت الخمس والعشرون سنة أو تزيد ، التي قضاها أبو علي في قرطبة ، مصدر علم غزير في اللغة : بما صنف القالي من الكتب ، وما عقد من المجالس ، وما أجرى من المحاضرات يباهي بعلم ابن دريد وأدبه ويحدث عن الأخفش والمطرز وابن الأنباري وغيرهم ، فكانت كتبه كلها بغدادية الروح ، أندلسية الوضع . وأصبحت الرواية في العربية راجعة إليه ، ومعظم التعويل فيها عليه ، وغالب الاحتجاج به ، وتسلسلت أسانيد علم اللغة ورواية الأشعار في القرون التي تلاحقت بعده متصلة به .

وكان الآخذون عن أبي علي أندلسيين كلهم إذ لم يؤخذ عنه ببغداد قبل سفره إلى المغرب . وقد أورد ياقوت أسماء بعض الآخذين عنه ، ولكن اثنين اختصا بصحبته أول مقدمه اختصاصا زائدا ، فارتفع بهما قدره ، إذ كان كل منهما ، عند مقدم القالي ، في الذروة من العلم :

(*) نفح الطيب ، ج 2 ، ص 84 ، ط الازهرية .

أحدهما القاضي منذر بن سعيد البلوطي ، (1) كان قد رحل إلى المشرق وروى كتاب « العين » عن ابن ولاد ، وشارك أبا علي القالي في بعض شيوخه ، وتساجل معه الآداب ، وتطارح وإياه العلوم ، وكانت له معه أول مقدمه القصة المشهورة في موقف الخطبة بين يدي الملك الناصر بقرطبة عند قبوله وفود الروم ، وقد لخصها المقري في « نفح الطيب » (2) عن ابن حيان وابن سعيد وابن خلدون .

والثاني هو أبو بكر الزبيدي « وكان حينئذ إماما في الأدب ، ولكن عرف فضل أبي علي ، فمال إليه ، واختص به ، واستفاد منه ، وأقرله » حتى أصبح القيم على علمه والمرجع في الرواية عنه . وسنعود إلى ذكره في قرن الرواة المسندة عنهم كتب أبي علي القالي .

وكانت في الأندلس وافريقية ، في ذلك العصر ، طبقة من كبار اللغويين والرواة ، تكونت كما تكونت طبقة اللغويين البغداديين : فيهم من القيروانيين عصابة زكية أشهرها أبو عبد الله محمد بن جعفر القزاز ، وفيهم من الأندلسيين زيادة على اللذين ذكرناهما آنفا أبو بكر بن القوطية .

أما القزاز (3) الذي قال عنه ابن رشيق إنه فضح المتقدمين وقطع ألسنة المتأخرين ، فله الكتب الجليلة وأعظمها كتاب « الجامع » في اللغة ، الذي يقارن بكتاب « التهذيب » للأزهري . ولكن الرواية عنه انقطعت ، وكتبه لم تبق طويلا بعده ، وإن ذكر السيوطي (4) أن الاعتناء قد توفر عليها حقبة من الزمن .

(1) ترجمته فى نفح الطيب ، ج 1 ، ص 320 ، ط الازهرية .
(2) ج 1 ، ص 271 ، ط الازهرية .
(3) ترجمته فى معجم ياقوت ، وفى ابن خلكان .
(4) المزهر ، ج 1 ، ص 45 ، بولاق .

وأما أبو بكر بن القوطية (1) فقد اشتهر علمه وثقته ، وألف الكتب المهمة ، سمع الناس منه طبقة بعد طبقة ، وأعظم ما اشتهر به كتابه « تصانيف الأفعال » المشهور بلقب « أفعال ابن القوطية » (2) ، وقد أدركه أبو علي القالي في قرطبة واجتمع به ، وشاركه في التلاميذ والرواة والآخذين . واستمرت منزلة ابن القوطية تضارع ، على نسبة ما ، منزلة أبي علي القالي في اشتهار الرواية بكتاب « الأفعال » الذي لم تنقطع روايته ، وبقيت الأسانيد تتصل به ، مثبتة في الفهارس والبرامج .

وعندنا من أسماء الذين رووا عن ابن القوطية كتاب « الأفعال » اسمان :

أحدهما ذكر في «كشف الظنون » ، هو « أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي » الملقب « الحمار » ، ألف كتابا هذب فيه كتاب ابن القوطية بإصلاحه والزيادة عليه وتغيير ترتيبه ، وذكر أنه روى الأصل عن مؤلفه . وقد أثبت صاحب « كشف الظنون » أول الكتاب ، مما يقتضي أنه وقف عليه ، فلا يبعد أن يكون موجودا ، (خزائن اسطنبول) .

وعندنا توقف في صحة الاسم الذي ذكره صاحب « كشف الظنون » ، فقد ترجم ابن بشكوال في الصلة لسعيد بن محمد المعافري القرطبي تلميذ ابن القوطية ، وقال : (وبسط « الأفعال » وزاد فيه) (3) ، فلعل الاسم اشتبه على صاحب « كشف الظنون » لان الملقب « الحمار » ليس سعيدا بن محمد ، وإنما هو سعيد بن فتحون (4) ، وهو حكيم ليس معدودا في علماء اللغة ، ولذلك لم يترجمه السيوطي في « بغية الوعاة » .

(1) ترجمته فى ياقوت وابن خلكان (محمد بن عمر) .

(2) طبع أولا فى ليدن بعناية الاستاذ جويدى سنة 1894 ، وأعيد طبعه بمصر سنة 1952 .

(3) رقم 474 ، ص 212 ، ط مجريط .

(4) رسالة ابن حزم فى فضل علماء الاندلس ، نفح الطيب ، ج 2 ، ص 133 ، ط الازهرية .

وثاني الاسمين هو القاضي « يونس بن مغيث » (1) ، أخذ عن ابن القوطية ، وروى عنه كتاب « الأفعال » ، ومن طريقه تتصل بابن القوطية الأسانيد التي تضمنتها الفهارس المغربية مثل برنامج ابن أبي الاحوص (2) ، فهو يروي كتاب « الافعال » عن ابن بقي ، عن أبي عبد الله بن عبد الله ، عن محمد بن الفرج ، عن القاضي يونس بن مغيث ، عن ابن القوطية .

ومنذ القرن السادس بدأ الناس ينصرفون عن كتاب ابن القوطية إلى كتاب « الأفعال » لابن القطاع الصقلي المصري .

وبهذا يتبين أن السند اللغوي بالمغرب ، بعد أن انقطع عن السلاسل المغربية الصرفة : قيروانية وأندلسية ، ابتدأ مزدوج الأصل : بين مغربي أصيل هو ابن القوطية ، ومشرقي وافد هو أبو علي القالي ، ثم انحدر مغربيا صرفا من الطريقين : طريق ابن القوطية ، الذي ذكرنا أسانيده ، وهو ضيق الانتشار مقصور على كتاب « الأفعال » ، وطريق أبي علي القالي الذي هو الأوسع والأجمع ، ويقوم على أربعة : هم أبو بكر الزبيدي ، وابن القزاز (3) ، وابن أبي الحباب (4) ، وابن أبان (5) . فأبو بكر الزبيدي — وهو محمد بن الحسن بن عبد الله الزبيدي (6) — من الأئمة في اللغة العربية ، ألف في اللغة وفي النحو ، قال ياقوت : « بلغني أن أهل المغرب يتنافسون في كتبه » ، روى عن أبي علي القالي ،

---

(1) ترجمته فى الصلة لابن بشكوال .
(2) ترجمته فى فهرس الفهارس للعلامة الكتانى ، ج 1 ، ص 100 .
(3) اسمه سعيد ، ترجمته فى الصلة .
(4) الصلة ، رقم 33 ، ط مجريط .
(5) الصلة ، رقم 4 ، ط مجريط .
(6) ترجمته فى معجم ياقوت ، وفى ابن خلكان .

واختص بـه ، وعنـه أخـذ كتاب « العين » للخليل وكتاب « الجمهـرة » لابن دريـد ، واعتنى بفحص كتاب « العين » وتمحيصه وألف في ذلك كتاب « مختصر العين » (1) وكتاب « استدراك الغلط الواقـع في كتاب العين » .

وقد أورد الامام السيوطي في « المزهر » (2) خطبة كتاب « الاستدراك » ، وأورد – نقلا عن كتاب الزبيدي – غالب ما ذكر أنـه صحف فيه صاحب كتـاب « العيـن » (3) .

وأصبحت كتب الزبيدي عنـد أهل المغرب بالمنزلة التي قال ياقوت انها بلغته عنهم من الاعتناء والإقبال فاجتمعت عنـده أسانيـد اللغـة في القـرن الخامس وما بعده ، وانحـدرت عنـه تفاريعهـا ، فاتصلت بها الروايات ، واتصلت من طريقها بأبي علي القالي بواسطـة ابن الافليلي .

وهو الوزير أبو القاسم ابراهيم بن محمد الافليلي القرطبي المتوفى سنـة 441 (4) ، روى عن أبي بـكر الزبيدي كتاب « الأمالي » لأبي علي القالي ، وروى كتب الزبيدي كلها عنه ، وعنه تروى في الفهارس عن أبي القاسم ابن بقي ، عن شريح بن محمد ، عن أبي مروان ابن سراج ، وعن أبي علي عمر بن محمد ، عن أبي بـكر ابن الجد ، عن ابن أبي الأحوص ، عن الأعلم ، عن ابن الافليلي .

---

(1) منه نسختان مخطوطتان بمكتبة جامع الزيتونة الاعظم بتونس ، احداهما اندلسية كتبت بالجزيرة الخضراء سنة 701 . ومنه نسخة بخزانة الاستاذ حسن حسنى عبد الوهاب .

(2) ج 1 ، ص 40 ، بولاق .

(3) ج 2 ، ص 193 ، بولاق .

(4) ترجمه ابن بشكوال ، ص 195 ، وياقوت ، وابن خلكان .

وروى ابن الافليلي عن أبي علي القالي من الطرق الأخرى غير طريق أبي بكر الزبيدي روايات متصلة بالأسانيد ذكرها ابن بشكوال ، ووردت في الفهارس والبرامج ، وهي روايته عن أحمد بن أبان (1) وعن ابي عمر احمد بن عبد العزيز بن أبي الحباب .

وكذلك ثبتت في فهرس ابن أبي الأحوص رواية ابن الافليلي كتاب « الألفاظ » لابن السكيت عن ابن أبان عن أبي علي القالي عن المطرز عن ثعلب عن ابن السكيت .

وثبتت كذلك في مشيخة ابن حبيش مع روايات أخرى حسبما يحدث ابن جابر الوادئاشي ، عن القاضي ابن الغماز التونسي ، عن الحافظ الكلاعي ، عن ابن حبيش ، عن ابن مكي ، عن أبي مروان ابن سراج ، عن ابن الافليلي (2) .

وثبتت في فهرس ابن أبي الأحوص أيضا رواية ابن أبي الحباب عن أبي علي شعر أبي تمام ، لكنها ليست من طريق ابن الافليلي (3) .

وفي فهرس ابن بشكوال — نقلا عن القطعة منه التي بخطه بمكتبتنا العاشورية — سوق سند موصول بالقراءة ، متقن السياق ، عن ابن أبي الحباب عن أبي علي من غير طريق ابن الافليلي : « قرأت عليه (عبد الرحيم بن قاسم الحجاري) كتاب « الألفاظ » ليعقوب ، وحدثني به عن الاستاذ اللغوي أبي الوليد مالك بن عبد الله العتبي ، قراءة منه

---

(1) ابن بشكوال ، ص 4 ، ط كديرة .
(2) فهرس ابن جابر ، مخطوط الاسكوريال .
(3) إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي المطبوعة بتونس ضمن سند الشيخ عمر ابن الشيخ سنة 1325 .

عليه ، قال حدثني به أبو مروان حيان بن خلف بن حيان صاحب الادب والتاريخ ، قراءة مني عليه ، قال حدثني أبو عمر أحمد بن عبد العزيز ابن أبي الحباب ، قراءة مني عليه ، عن أبي علي البغدادي ، قال بدأنا بقراءة هذا الكتاب على أبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري يوم الثلاثاء لثلاث عشرة ليلة خلت من ذي القعدة سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة ، وحدثنا به عن أبيه ، عن أبي محمد عبد الله بن محمد بن رستم مستملي يعقوب ، عن يعقوب » .

واستمر سند الافليلي في علم متن اللغة غالبا متسلسلا في الاندلس ، والمرجع في الرواية بالمغرب كله إليه إلى آخر القرن الخامس . وأغلب الرواية عن ابن الافليلي انما هي رواية عبد الملك بن سراج الذي قال فيه ابن بشكوال « كانت الرحلة في وقته إليه ، ومدار أصحاب الآداب واللغات عليه » ، ومن طريق عبد الملك ابن سراج اتصلت أسانيد ابن الافليلي بمشيخة ابن حبيش التي قام عليها السند التونسي .

بن سيده

استمرت العصبية الأندلسية للغويين المغاربة : أبي علي القالي ، وأبي بكر الزبيدي ، ومنذر بن سعيد ، وابن القوطية ، وابن القزاز وأمثالهم ، تسد الطريق على كل وافد بجديد من علم اللغة والتآليف التي طفحت بها البلاد المشرقية في القرن الرابع ، وناهيك بما لقي صاعد بن الحسين البغدادي من تسفيه وازدراء استفاضت بهما الاخبار (*) ، حتى نبغ في أوائل القرن الخامس شاب ضرير ظهر بمدينة مرسية من شرقي

(*) نفح الطيب ، ج 2 ، ص 86 ، ط الازهرية .

الأندلس ، تكون بنفسه وبأبيه ، ثم بالتخرج على صاعد البغدادي . ذلك هو أبو الحسن علي بن اسماعيل ابن سيده (1) ، فكان له من الإعجاب بنفسه والاعتداد بسعة علمه ما سما به عن منهج العصبية ، ونزع به إلى استصغار ما كان يستكبره معاصروه ببلاد الأندلس . فأقدم بذلك على تصنيف اللغة تصنيفا جديدا سنّ منهجه على إتقان الترتيب واستيعاب المواد ، وتوجيه اللغة بالنحو والتصريف ، من كل ما أخذ على المتقدمين خلو تصانيفهم عنه ، فأخرج على ذلك المنهج كتابيه العظيمين : المرتب أحدهما على الألفاظ ، وهو كتاب « المحكم » ، والآخر على المعاني ، وهو كتاب « المخصص » ، ونوه في مقدمة كل منهما بنفسه وعلمه وامتياز طريقته (2) ، ولم يكترث في واحد منهما بأحد من سابقيه إلى صناعة اللغة في الأندلس ، إلا أبا علي القالي ،

وقد جلى ابن سيده في هذا الميدان ، ولا سيما بكتاب « المحكم » الذي بقي عمدة العمد للمعاجم اللغوية على مر القرون (3) .

اتصال السند الأندلسي بتونس

كانت أقرب البلاد إلى الأندلس في اتساق الصلات العلمية واطرادها وانعكاسها هي البلاد التونسية ، منذ افتتح موسى بن نصير

---

(1) ابن خلكان .
(2) طبع كتاب المخصص ببولاق سنة 1316 ، وتوجد من المحكم عشرة أجزاء بين مكتبتى جامع الزيتونة الاعظم بتونس : الاحمدية والعبدلية ، ونسخ أخرى بمصر واسطمبول والمتحف البريطانى .
(3) ابن خلدون ، وخطبة القاموس ، وخطبة لسان العرب ، وخطبة شرح القاموس .

الأندلس من تونس . وازداد هذا التقارب بقيام الدولة المرابطية ، وجمعها القطرين – مع سائر الأقطار المغربية – في حكم سلطنة واحدة ، وانبناء الدولة الموحدية – بعد – على ذلك الأساس ، ثم بما تكون عند تشتت الدولة الموحدية من صلات خاصة مقربة بين القطرين الأندلسي والتونسي ، في أول القرن السابع ، عند ازدهار الدولة الحفصية بتونس ، صلات طم بها على البلاد التونسية سيل علماء اللغة الاندلسيين الأعلام الذين اشتمل عليهم برنامج ابن جابر ورحلة ابن رشيد (1) ورحلة العبدري (2) ، إذ توطنها ابن الأبّار ، وابن الغماز ، وحازم القرطاجني ، وابن عصفور ، واللبلي ، وآل ابن سعيد ، وهم – في موضوعنا – بيت القصيد .

فقد أوى إلى تونس ، منتصف القرن السابع ، ثلاثة من نبلاء هذا البيت المجيد ، هم موسى بن سعيد العنسي ، وابنه الكاتب الرحالة علي بن موسى صاحب كتاب « المغرب » ، وقريبهما محمد بن الحسين ابن سعيد بن الحسين بن سعيد العنسي ، عقد لذكرهم جميعا المقري في نفح الطيب فصلا مسهبا ، بمناسبة ترجمة علي بن سعيد ، في الباب الخامس في التعريف ببعض من رحل من الاندلسيين إلى بلاد المشرق .

والمقصود من بينهم ، هنا ، هو ثالثهم أبو عبد الله محمد بن الحسين ، فقد ذكره ابن خلدون في فصل علم اللغة من المقدمة ، عقب الكلام على ابن سيده وكتابه « المحكم » ، فقال : « ولخصه (المحكم) محمد بن أبي الحسين ، صاحب المستنصر من ملوك الدولة الحفصية بتونس ، وقلب ترتيبه إلى ترتيب كتاب « الصحاح » في اعتبار أواخر الكلم وبناء التراجم عليها ،

---

(1) مخطوط الاسكوريال .
(2) مخطوط الزيتونة .

فكانا توأمي رحم ، وسليلي أبوة » . واجمال عبارة ابن خلدون هذه ربما يفيد أنهما كتاب واحد مبني على تلخيص وقلب ترتيب ، ولكن المحقق أنهما كتابان . وورد في « تاريخ آداب اللغة العربية » لجورجي زيدان (1) أن لكتاب « المحكم » اختصارا موجودا في المتحف البريطاني بخط مغربي قديم نسبه لمحمد الانسي المتوفى سنة 680 ، والاظهر أنه لم يهتد إلى تمام الاسم ، وأن « الانسى » هي تصحيف « العنسى » ، وان هذا الكتاب هو الذي أشار إليه ابن خلدون ، وهو المفصل وصفه في فهرس المتحف البريطاني (الملحق الثالث 228 ، 229) . وهي نسخة بخط المؤلف في جزأين غير تامة ، يستفاد من خطبتها صريحا أنها « خلاصة المحكم » وان للمؤلف كتابا آخر هو « ترتيب النسخة الكبرى من المحكم » . (2)

ولما غلبت الهجرة على أعلام اللغة من الأندلسيين ، في القرن السابع ، ـ أنت أكثر رحلتهم إلى تونس كما أسلفنا ـ تأتّى لعلماء اللغة وأهل الرواية الوافدين على تونس من الاتصال والاستفادة والإفادة بالأندلسيين ، والفاسيين ، والمراكشيين ، والتلمسانيين ، والبجائيين ، والقسنطينيين ، بَلْهَ التونسيين ، ومن الرحلة إلى المشرق ، والاتصال بالوافدين من المشرق عليهم ، ما صاروا به المستودع والمرجع في أصالة الملكة العربية ، وصحة الأسناد فيها ، وضبط اللغة ، ورواية كتبها ، والقيام على شواهدها ، وما جعل تصانيفهم وأسانيدهم التي تضمنتها فهارسهم وبرامجهم ومشيخاتهم ، مَدَارَ رواية اللغة في البلاد المغربية قاطبة . وقد أشار ابن خلدون (3) إلى أن ملكة العربية صحت في افريقية بجلاء أهل شرقي الأندلس إليها .

---

(1) ج 2 ، ص 312 ، ط الهلال .
(2) عدد الجزأين بمكتبة المتحف البريطاني 471 و 472 .
(3) ص 496 .

فأصبحت البلاد التونسية مقصدا ، تشد لها الرحال للأخذ عن هؤلاء الأئمة والتخرج بهم .

وشاعت دراسة كتب اللغة بتونس على علمائها وحملة روايتها عن أهل الاسناد فيها ، بما تضمنته الفهارس ، والبرامج ، والمشيخات ، والرحلات الممتعة المبنية على ذكر الشيوخ والكتب والقراءة والرواية ووصل الأسانيد . وظهرت في تونس نخبة من المهتمين بعلوم اللغة ، من الإفريقيين أصالة ، الآخذين عن الاندلسيين المهاجرين ، المتصلين من طريقهم بالأسانيد الأندلسية الأولى ، فصارت فهارس الرواة الأندلسيين مندرجة في الفهارس التونسية ، وأصبحت أصول الكتب المقروءة المصححة المسندة ، آتية إلى تونس من الأندلس أو مكتوبة فيها .

فنجد من عمد الأسانيد اللغوية الذين انتقلوا من الأندلس إلى تونس : القاضي أحمد بن الغماز البلنسي (1) ، والشيخ محمد بن هارون القرطبي (2) ، والاستاذ أبا جعفر أحمد اللبلي (3) ، والأستاذ أبا عبد الله ابن الأبار البلنسي (4) ، والامام أبا الحسن حازما القرطاجني (5) ، وقد سبق أن أخذوا في الأندلس عن أبي القاسم ابن بقي (6) ، وأبي علي

---

(1) الديباج المذهب لابن فرحون ، ص 76 ، ط مصر سنة 1329 .

(2) فهرس الفهارس ، ج 2 ، ص 425 .

(3) الديباج ، ص 80 .

(4) فهرس الفهارس ، ج 1 ، ص 99 .

(5) بغية الوعاة ، ص 214 .

(6) برنامج شيوخ الرعيني تحقيق الاستاذ ابراهيم شبوح ، دمشق 1381 .

الشلوبين (1) ، وأبي الربيع سليمان الكلاعي (2) . فقرئت عليهم أصول كتب اللغة بتونس مروية بأسانيدها الأندلسية المثبتة في المشيخات والفهارس مثل مشيخة ابن حبيش ، يرويها ابن الغماز عن الكلاعي عنه ، وقد وضع فيه تأليفا خاصا (3) ، ووضع ابن الغماز فهرسا تضمن ذلك المعجم ، رواه عنه ابن جابر الوادئاشي في فهرسه ، ومثل برنامج ابن بشكوال ، يرويه ابن الأبار عنه ، ومثل برنامج ابن أبي الأحوص ، يرويه أبو إسحاق بن حبي كما في رحلة ابن رشيد ، ويرويه أبو الحسن القيجاطي التونسى ، وعنه يروى في الأسانيد المتأخرة .

ونجد من كتب اللغة التي قرئت بتونس على اولئك الأساتيذ مثل كتاب « الألفاظ » لابن السكيت قرأه ابن جابر على ابن الغماز (4) ، وكتاب « الفصيح » لثعلب قرأه ابن جابر أيضا على اللبلي ، وقد قرأه اللبلي على أبي علي الشلوبين وغيره ، كما يثبت اللبلي في فهرسته التي رواها عنه ابن رشيد أنه قرأ من خصوص كتب اللغة فضلا عن عامة علوم العربية كتاب « اصلاح المنطق » لابن السكيت ، وكتاب « أدب الكتاب » ، وكتاب « كفاية المتحفظ » لابن الاجدابي ، و « مثلث قطرب » ، و « صحاح الجوهري » ، و « أفعال ابن القطاع » ، و « مقصورة ابن دريد » ، و « الكامل » للمبرد ، و « مقامات الحريري » . ونجد من النسخ المروية المقابلة المقروءة نسخة « المحكم » التي كتبها بخطه أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر القيسي الاشبيلي عن أصل أبي عبد الله محمد ابن خلصة الذى قرأه على

---

(1) برنامج شيوخ الرعينى تحقيق الاستاذ شبوح ، ص 84 .
(2) برنامج شيوخ الرعينى ، ص 66 .
(3) نفح الطيب ، ج 2 ، ص 587 .
(4) فهرس ابن جابر ، مخطوط الاسكوريال .

مؤلفه ابن سيده سنة 455 ، وهي نسخة تقدر في ثلاثين مجلدا يوجد منها اليوم ثمان مجلدات في خزائن جامع الزيتونة (1) ، وعليها مقابلات متتابعة وتوقيفات لا يبعد أن تكون من عمل الرئيس أبي عبد الله بن الحسين عند اختصاره كتاب « المحكم » لانها في الغالب تحقيقات مقارنة لما في « المحكم » بما في « تهذيب » الأزهري و « صحاح » الجوهري ، والمقدر أن تكون هذه النسخة قد أوت إلى تونس مع الذين أووا إليها عند سقوط بلنسية سنة 645 هـ .

واستمرت هذه الحركة في خدمة اللغة رائجة ، والهمم في الاعتناء بها صاعدة ، طيلة القرن السابع والقرن الثامن . وامتدت إلى مصر واتصلت بأئمة اللغة فيها بواسطة الراحلين المجتازين أمثال ابن رشيد ، أو المنقطعين المهاجرين أمثال التيفاشي (2) ، فكان ذلك سبب اتصالها بابن منظور صاحب لسان العرب ، زيادة على أصالته الافريقية .

ثم أخذت الهمم في التقاصر ، والاقبال في التراجع ، من أواخر القرن الثامن ، بما توالى على البلاد التونسية من أحداث الفتن والقلاقل والأوبئة ، مما قطع الأمل وقتل العزائم وشتت الألباب ، وإن كان ابن خلدون قد يعزو ذلك إلى شيء صرح به بالنسبة إلى الملكة اللسانية ، اذ علل انقراضها وانقطاع سند تعليمها في العدوة (المغرب الأقصى وتونس) « لعسر قبول العدوة لها وصعوبتها عليهم بعوج ألسنتهم ورسوخهم في العجمة البربرية » وهي منافية لما قلناه ، ولنا في تنويهه (3) بمقام شيخيه

---

(1) الاحمدية ح رقم 3914 وما بعده .

(2) أحمد بن يوسف ، في الاعلام للزركلي .

(3) تاريخ ، ج 7 ، ص 384 .

محمد بن بحر ومحمد بن جابر الوادئاشي في علوم العربية واللسان وما أخذ عنهما من علم مسند بالرواية ، ما يبعد التعليل الذي أورده عن أن يكون له في موضوعنا مجال .

وأيا ما كان السبب فإن سند تعليم اللغة في البلاد التونسية قد انقطع بعد اتصاله ، وأصبحت الأسانيد المتصلة بكتب اللغة مندرجة اندراجا تبعيا في الإجازات والاثبات ، تحكي ما كان لها من الشأن السامي والمقام المكين . فتكفل بإبلاغ الأمانة رجال الفهارس والاثبات والرحلات العلمية مثل القيجاطي ، وابن جابر ، وابن رشيد ، والحفيد ابن مرزوق ، وخالد البلوي ، والعبدري ، فتلقاها عنهم أصحاب الأسانيد العامة والاثبات الجامعة من أهل المشرق وأهل المغرب وإن لم يكونوا من أهل الاختصاص بعلم اللغة ، وصارت رواية كتب اللغة بطريق الإجازة فقط ، مجردة عن القراءة والتحقيق والدرس التي كانت تعتمد عليها الرواية كما رأينا عند ابن بشكوال وابن الغماز واللبلي . فاتسع مجال التلقي بالإجازة وحدها بين المشرق والمغرب من أوائل القرن التاسع ، وأوت طرقه كلها إلى مصر ، واجتمع منها لشيخ الاسلام ابن حجر ما لا يكاد يشذ عنه شيء من مختلف طرق الرواية في عامة الأقطار الاسلامية .

فقد انتهت إليه الأسانيد التونسية من طريقي ابن عرفة وابن خلدون عن شيخهما محمد بن جابر الوادئاشي ، ومن طريق الحفيد ابن مرزوق عن القيجاطي ، (*) وهي طرق تجتمع فيها جميع الأسانيد اللغوية التي قدمنا ذكرها .

(*) نفح الطيب ، ج 3 ، ص 263 ، ط الازهرية .

كما انتهت اليه الأسانيد المشرقية ، وأهمها – خاصة في علم اللغة – سند الامام مجد الدين الفيروزابادي صاحب القاموس ، الذي روى عنه ابن حجر مباشرة ، وقد روى الفيروزابادي عن ابن مرزوق .

وعن ابن حجر وتلاميذه أمثال السيوطي ، وشيخ الاسلام زكرياء ، والشيخ ابراهيم اللقاني ، انتشرت هذه الأسانيد مجتمعة ، واندرجت مع الأسانيد المتصلة بالإجازة العامة المطلقة في الفهارس والأثبات التي مدارها كتب السنة المستندة روايتها في الأكثر إلى القراءة والدرس والمناولة على ما ينبغي لرواية السنة من التثبت والتحري ، ويدخل في أقطار دائرة تلك الأسانيد جميع فنون الثقافة الاسلامية متساهلا في روايتها بالاجازة المجردة ، ومنها كتب اللغة . فأصبح الناس عالة على جوامع الأسانيد المصرية المصنفة في القرن التاسع ، وخاصة فهرس الحافظ ابن حجر وفهرس السيوطي المسمى « نشاب الكتب في أنساب الكتب »

فصارت الطرق متشابكة متداخلة في المراجع الحديثة التي عليها اعتماد الناس في القرون الثلاثة الأخيرة ، كما يتمثل ذلك في الأسانيد التي أوردها الشيخ مرتضى الزبيدي في روايته القاموس ، والأسانيد التي تضمنتها إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي المتوفى سنة 1091 ، أو كتاب « الامداد ، في علو الاسناد » لعبد الله بن سالم البصري المتوفى سنة 1134 ، مما لا يعدو كله أن يكون تسجيلا لرواية حقيقية متصلة ، تسلسلت حقبة من الزمن ثم انقطعت وأصبح الحديث عنها متسلسلا ذكره في ما يعتز به الخلف ، من آثار السلف .

المعجـــم الوســـيط

يقول الفيروزبادي معجبا أنه جعل « زفرا » في « زفر » حين أبرز قاموسه المحيط على ما هو عليه من الاستيعاب والاختصار . ولقد تجلت هذه العجيبة مرة أخرى في العربية على يد مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، وبفضل أربعة من أعضائه الكرام : هم الفقيد العزيز الأستاذ ابراهيم مصطفى رحمه الله ، وحضرات الأساتذه أحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر والشيخ محمد علي النجار بارك الله فيهم . فقد أخرجوا المعجم الوسيط كتابا متقن الصنع ، واسع الحجم في جزأين غير ثقيلين ، لا يتجاوز مجموع صفحاتهما الألف صفحة الا بشيء قليل ، وضمنوه على ذلك مليون كلمة ترجع الى ثلاثين ألف مادة . وإذا كان المعجم الوسيط بعدد مواده يشطر القاموس ، لان قاموس الفيروزبادي قد اشتمل ستين ألف مادة ، فان للمعجم الوسيط مزية تفوق بها : هي أنه لم يشتمل الا على المنتقى المخول من اللغة ، بتحريه الكلمات السهلة المأنوسة الاستعمال ، التي تقرب مدلولاتها من مطالب العصر الحاضر ، ويشعر بالاحتياج إليها المعبرون عن شؤون الحياة وشؤون الفكر وشؤون العلم ، من الكتاب والشعراء والتراجمة والعلماء .

فكانت قلة مواد « المعجم الوسيط » مزية له لما بنيت عليه تلك القلة من تحرّ واختيـار .

وكذلك كان كثير من الأساتذة المتقدمين يرى في صحاح الجوهري مزية ترد ما لوح صاحب القاموس الى الانتقاد عليه فيه إذ قال : « غير انه فاته نصف اللغة أو أكثر » بأن الجوهري ما ادعى الإحاطة وإنما التـزم الصحيح .

ونحن نجد « المعجم الوسيط » قد جاء شاملا وافيا باعتبار شرطه الذي ذكرناه بحيث لا يزيد عليه القاموس ولا اللسان من المواد الا بما ليس من شأنه أن يـكون محل طلب ورواج في حياة العربيـة اليوم .

وكذلك اطرد « المعجم الوسيط » في أخذه بهذا الأصل : وهو ان اللغة العربية لغة حية نامية متطورة إذ أبرز بإغفال ما أغفله من مواد اللسان والقاموس ، حـكم قانون الانتخاب الطبيعي في انتقاء الأصلح إذ تـكشف المقارنة عن مظهر سلبي من مظاهر حياة اللغة العربيـة هو أول ما يجبه المطالع فيحمله على الاقتناع بأن اللغة العربية لم تزل منذ أن حسب الناس أنها استقرت على صورة نهائية لما وضعت معاجمها ، تساير ظروف الحياة على كيفية تجعل الرائج في عصر مهجورا في عصر بعده والعـكس . حتى أصبح ما اعتمده صاحب القاموس في « بديع اختصاره وحسن ترصيع تقصاره » مما ظن النزول دونه محالا . قد جاءت الخمسة القرون التي بينه وبين « المعجم الوسيط » قاضية بالاستغناء عن كثير من مواده ، أو محوجة إلى غيره مما ظن هو الاستغناء عنها .

وهذا هو المعنى الذي ينظر اليه مقدمو « المعجم الوسيط » حين يجيبون عن هذا السؤال المقدر :

« هل كان قراء العربية في حاجة الى هذا المعجم وبين أيديهم من المعاجم القديم المطول والمتوسط والموجز ، والحديث المرتب والمصور ؟ » فيقولون : « إن وضع هذا المعجم كان عملاً لا بد منه ، لأن المعاجم الأخرى ، سواء منها القديم والحديث ، قد وقفت باللغة عند حدود معينة من المكان والزمان ، لا تتعداها : الحدود المكانية شبه جزيرة العرب ، والحدود الزمانية آخر المائة الثانية من الهجرة ، لعرب الأنصار ، وآخر المائة الرابعة لأعراب البوادي » .

ولكن وراء هذا السؤال سؤالا . قد يكون أدق منه . وهو : ان رجالا قد سبقوا ، من أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، الى تصنيف معاجم نعتبرها عصرية ، ولا شك في أنها تحرت اليسر والاختصار ، وأتت على صورة المعاجم القديمة . فما نسبة « المعجم الوسيط » منها ؟ وهل له من ميزة جوهرية تسمو به فوقها وتجعله محققا من جبر النقص ، ما لم يتحقق بتلك المعاجم ؟

وللجواب عن هذا السؤال ، ينبغي أن نلتفت الى حركة ابتكار الطريقة العصرية للمعاجم العربية ، التي ظهرت في جملة ما أتت به النهضة الحديثة وسار عليه نتاجها منذ القرن الماضي . فلنستعرض أهم تلك المعاجم ، ونفحص ما قصدت إليه ، وما حققته ، ثم نعطف باللفتة الى ما ظهر ، في حياة اللغة العربية ، من بين يدي تلك المعاجم وعن أيمانها وعن شمائلها ، ليتبين لنا ما لم يزل مطلوبا لضبط المعجم على الوجه الملائم لحاجة العربية اليوم ، مما عسى أن يكون « المعجم الوسيط » له سدادا من عوز .

ابتدأت المحاولات لتقرير الصورة الجديدة للمعجم العربي ، من لدن المشاركين في معارفهم بين لغات عدة من العرب والمستعربين . وكانت

الترجمة هي الدافع الى تلك المحاولات . فالمترجم ، ولا سيما إذا لم يكن عربيا ، عندما يحاول ان ينقل جملة عربية إلى لغة أعجمية ، يتطلب من تدقيق معاني المفردات ، ليتمكن من مقابلتها بما يؤديها في اللغة المنقول إليها فوق ما يتطلبه الكاتب او القارىء عادة . فان للكاتب والقارىء العاديين بسليقة المراس ، والاكتفاء بحصول المعنى المقصود مباشرة في الذهن ، بدون مقايسة مع صيغة بيانية موازية ، لهما ما يسدّ الحاجة التي يجدها المقايس بين صيغتين بيانيتين : منقول منها ، ومنقول إليها . كما أن المترجم اذا أراد التحرير بالعربية ، لأداء معان منقولة عن نصوصها الأعجمية ، او إنشاء معان قد حصلت في ذهنه ، مصبوبة في قوالبها الأعجمية التي لا تنفك عنها ، باعتبار ما بين الفكرة وقالبها التعبيري من تلازم ، فإنه يشعر بالحاجة الى الظفر بمفردات عربية صالحة ، تؤدي المعاني الجزئية التي يريد أداءها ، فيتجه الى ما هو عالق بذهنه من مفردات ، ويراجع ما هو عارف بمظنته من مفردات أخرى ، فيشعر حينئذ بالصعوبة الناشئة من ان التوافق بين الكلمة التي تتلجلج في صدره والكلمة التي تتردد على لسانه ، غير تام ولا مطرد ، لان ضبط معاني الكلمات العربية ، لم يسبق له أن تأثر بمسايرة تلك الكلمات الأعجمية التي يتطلع الى عقد الصلة التامة بينها وبين أخواتها العربيات . فكانت حاجة المترجمين أشبه بالحاجة الأولى التي استشعرها المصنفون السابقون في متن اللغة : مثل أبي حاتم ، والأصمعي ، وأبي حنيفة الدينوري ، وأبي زيد ، حين وضعوا « المبوّبات » بحسب المعاني ، قبل وضع « المجنسات » بحسب الألفاظ ، إنجادا لمن يحصل عنده المعنى فيتطلع متسائلا : « أي لفظ يعبر عن هذا ؟ » وقد لاحظ ابن سيدة ، في مقدمة « المخصص » ما لهذا الوضع من الجدوى على هذا الصنف من الطالبين ، اذ قال : « ذلك أجدى على الفصيح المدره ، والبليغ المفوه ، والخطيب المصقع ، والشاعر المجيد المدقع . فإنه إذا كانت للمسمى أسماء

كثيرة وللموصوف صفات عديدة ، تنقى الخطيب والشاعر منها ما شاء ، واتسعا فيما يحتاجان إليه من سجع او قافية . »

وكذلك ، كلما اهتدى طالب اللفظ المؤدي للمعنى ، بعد طول البحث والتقليب وكثرة اللوك والتقطيع وشدة التحليل والتصريف ، الى الاطمئنان الى مقابلة بين كلمتين تشفي غليل نفسه ، اعتبر ذلك ضبطا جديدا لمعنى الكلمة باعتبار زائد على الاعتبارات التي سبق ان تأثرت بها في ضبطها الأول ، فاصبح ذلك عملا جديدا ، اذا سجل وصنف ، أحدث بابا من ضبط معاني المفردات زائدا على ما تكفلت به المعاجم العربية الصرفة ، بدون ان يخرج باللفظ عن معناه الذي وضع له .

بهذا الداعي صدرت المعاجم المزدوجة ، بين العربية ولغة أخرى ، فكان منها ما يعتمد اللفظ الأعجمي ويبينه بمقابله في العربية . وهذا أبعد عن ان يمارس في موضوعه المعجم العربي ، لأن اللفظ العربي فيه أداة تحديد لا موضوع محدد . ومنها ما يعتمد اللفظ العربي ويبينه بمقابله الأعجمي . وهذا هو الأقرب مساسا بالمعجم العربي ، لان موضوعهما ، وهو اللفظ العربي ، واحد ، وغايتهما ، وهي تحديد موضوعه واحدة ، فلم تختلف بينهما الا طريقة التحديد . وعلى هذا فإن المعاجم ذات اللغتين : عربية وغير عربية ، تعتبر معاجم عربية أحدثت شيئا جديدا في تحديد معنى المفرد العربي .

ونعد من هذا الصنف معاجم ذات بال ، ظهرت من أواخر القرن الماضي . فأبتدعت في الترتيب المعجمي طريقة جديدة ، سهلت المراجعة على من كان تناول القاموس المحيط يستعصي عليهم ، لعدم تعودهم على الترتيب المؤسس على الحرف الأخير . ولقصورهم عن التوصل الى تمييز

الصورة الأصلية من الصورة العارضة في بنـاء الكلمة . فكانت الطريقـة السهلة التي طلعت بها المعاجم الجديدة هي ترتيب الكلمات على الحرف الأول لا الحرف الأخير معاودة للمنهج الأول في معاجم العربية ، الذي ابتدأ به الخليل ، واعتبار حروف الكلمة بحسب حالها لا بحسب أصلها : بدون مراعاة للحرف المبدل او المقلوب زيادة على وضع الكلمات مفصلا بعضها عن بعض في رؤوس السطور ، وتخطيط الصفحات على جداول عمودية . وكل ذلك متأثر بتحري الصورة التي هي أقرب الى مشابهة المعتاد عند الافرنج في معاجم لغاتهم .

وإن أول هذه المعاجم ظهورا ، وأقواها أثرا فيما بعدها للمعجـم الذي أظهـره قبـل منتصف القـرن المـاضي المستشـرق الألمـاني الأصل الفرنسي النشأة « فريتاغ » ، وجعله باللغتين العربية واللاتينية ، وطبع في أربعة أجزاء سنة 1247 هـ / 1830 م في « سكسونيا » . فـكان هو مدد المعاجم التي صنفت بعد بالعربية ولغة أخرى من اللغات الأوروبية ، لأصالة اللغة اللاتينية من تلك اللغات كلها ، ولأهمية العمل المتقن الذي قام به « فريتاغ » في الضبط ، وحسن الترتيب ، ودقـة الآداء في النقل .

وأول ما امتد هذا العمل من اللغة اللاتينيـة الى اللغة الفرنسية ، بهمة المستشرق الفرنسي البولوني الأصل ، « بيبرستين كازمرسـكي » ، فوضع المعجم العربي الفرنسي ، الذي سماه « كتاب اللغتين العربية والفرانساوية » : وكان ظهـوره أولا ببـاريس فـي جزئيـن ابتـدأ ظهورهمـا سنة 1264 هـ / 1848م ، فلم ينته الا سنة 1277 هـ / 1860 م ، ثم أعيد طبعه مهذبا ومـكملا ، في بولاق بمصر سنة 1785 م . بعنايـة عبيد غـلاب ترجمان دار الطباعة الأميرية ، فجاء في أربعة أجزاء .

ولقد تحرى «كازيمرسكي» في هذا المعجم ، طريقة أصله معجم «فريتاغ» : العربي اللاتيني ، وتقدم فيها من حيث الاشتمال على العامي والدخيل والألفاظ المصطلحات العلمية . وحرص على استيعاب الألفاظ الرائجة في اللهجات العامية بأقطار المغرب العربي ، ودقق في ترتيب المعاني العديدة للفظ بحسب توالدها من المعنى الأصلي بالمجاز والحقيقة العرفية ، وأبدع في ضبط المعاني بحسن أدائها بالعبارة الفرنسية الرشيقة ، واهتم بالإشارة الى اللغة التي أخذ منها اللفظ المعرب او اللهجة التي شاع فيها اللفظ العامي اهتماما كان فيه كثير من الصواب ، وتوسع في إيراد نصوص من الكتب الأدبية ، ساقها أمثالا لما استعملت فيه المفردات من معان مولدة لم يذكرها الفيروزبادي وأصحاب المعاجم القديمة ، واعتنى من ذلك اعتناء زائدا بالأمثال ، وخاصة المولدة والعامية مترجما معانيها ، منبها على مضاربها .

فكان صنيع «كازيمرسكي» ، بشيوعه بين الذين يقرؤون الفرنسية ، وهم كثيرون في الشام ومصر وتونس والجزائر ، فاتحا الأعين لما كانت اللغة العربية في حياتها وانتشارها محتاجة اليه مما لم توف لها به معاجمها الأصلية ، إذ اهتمت بالعربي الأصيل واحترزت عن العامي والدخيل .

وجاء بعد «كازيمرسكي» ، المستشرق الانكليزي العلامة «ادورد ويليام لاين» ، فوضع معجما فاخرا بالعربية والانكليزية ، سماه «مد اللغة» اتى فيه بالعجب العجاب : من سعة الجمع ، ودقة الوضع ، والتحقيق والضبط ، حتى أصبح غناؤه في ضبط اللغة العربية وتدقيق معاني مفرداتها أعظم جدا من غنائه في أداء المعاني الى اللغة الانكليزية ، فجاء قاموسا أليق بالعرب منه بالمستعربين : اذ تحرى عكس طريقة «فريتاغ» و «كازيمرسكي» فتعلق باللغة الفصحى ، وأعرض ، الا في القليل النادر ، عن العامي والدخيل

والمصطلح ، جازما بان محاولة ذلك ، كما فعل « فريتاغ » و« كازيمرسكي » لا يمكن ان تنتهي الى نتيجة ذات بال « لان المعجم الشامل للعربي غير الأصيل الجديد حقا بهذا الوصف ، لا يمكن ان يصدر الا عن جماعة كبيرة من العلماء ، يعكفون على خزائن مهمة من المخطوطات العربية ، ومعهم جماعة من علماء الأقطار الأسيوية والإفريقية . فيرجعون الى الاستمداد من الكتب في أشياء ، ويستفيدون في أشياء أخرى من المعلومات التي لا يمكن ان يمدهم بها غير العلماء العرب ، ويلزم ان يكون كثير من هؤلاء المتعاونين على وضع المعجم متضلعين في العلوم الإسلامية »

هكذا نظر « لاين » الى العمل الصحيح الكامل الذي ينبغي أن يقوم عليه المعجم العربي المنتظر ، فربأ بنفسه عن السير في سبيل يعلم أنها لا تنتهي به الى مدى بعيد ، واقتصر في معجمه على الفصيح الأصلي ، مستوعبا البحث متقنا العرض . فنشر من هذا الكتاب القيم ست مجلدات في حياته بين سنة 1280 هـ / 1863 م وسنة 1293 هـ / 1876 م ، ثم أتم حفيده من بعده نشر ثلاث مجلدات عن مسودة المؤلف ، طبعت في لندن سنة 1310 هـ / 1893 م ،فجاءت أقل ضبطا من المجلدات الأولى ، إذ لم يكتب لها ان يقف المؤلف على تبييضها وإخراجها .

وكان يعاصر « لاين » بالمشرق لغوي عظيم ، عربي لا مستعرب ، أتقن اللغة اللاتينية وبعض فروعها ، واتصل بعمل المستشرقين في علوم العربية ، وجاراهم في مضمارهم : هو العلامة الشهير بطرس البستاني ، وكان قطب النهضة العلمية في البلاد العربية ، فألف معجما قصد فيه الى جمع كل ما اشتمل عليه قاموس الفيروزبادي من مفردات لغوية « وعلى زيادات كثيرة عثر عليها في كتب القوم » وعلى ما لا بد منه لكل مطالع من اصطلاحات العلوم والفنون . وسمى هذا المعجم العربي الجديد

« محيط المحيط » تطاولا على الفيروزبادي . وقد أتم تأليفه سنة 1286 هـ / 1869 م وطبع ببيروت سنة 1870 م .

وهذا المعجم يتنازع مع معجم « لاين » الانكليزي مزية السبق . فمعجم البستاني أسبق انتهاء وان كان معجم « لاين » « مد اللغة » هو السابق الى ابتداء الظهور .

وقد درج البستاني في « محيط المحيط » على طريقة « فريتاغ » و« كازيمرسكي » ، وتوغل فيها فأودع كتابه كثيرا من المصطلحات العامية المختلفة ، وأكثر من إيراد الأعجمي والعامي : فأورد مثل « فرمان » و « ضبطية » و « فرمسيون » و « فراسيا » . وأكثر من تعاريف العلوم : فعرف الضرب عند المناطقة ، والقياس عند الأصوليين ، والقاطر عند الأطباء . وبذلك تعرض الى نقد لاذع ، واستخفاف ذريع ، واعتبر كتابه عند الكثيرين من كتب السقط والغلط ، لان ما يرجع فيه الى المعاجم عادة ، هو التحقق من أصالة اللفظ في اللغة العربية ، لا يصلح لأن يعتمد فيه هذا المعجم . فحكموا عليه حكمهم على المفسد المزيف ، ولم يحلوه منزلة معتبرة من كتب اللغة .

والحق ان الذين قسوا هذه القسوة على كتاب : « محيط المحيط » لم يكونوا في قسوتهم جانين ولا متجنين ، بل ان اللوم يقع عليه اكثر مما يقع عليهم . لانه سلك طريقا ضروري السلوك ، الا انه لم يضع لعمله قواعد ، ولا بين السبب الذي من أجله يثبت الكلمة ، ولا يثبت الأخرى ، فلماذا يثبت « فرمان » ولا يثبت « قرش » ويذكر « فرمسيون » ولا يذكر « ديمقراطية » ويذكر « بشكير » ولا يذكر « بشمق » ويحدد المعنى الاصطلاحي لكلمة « باشا » مع كونها أعجمية صرفة ، في حين

يعرض عن تحديد المعنى الاصطلاحي لكلمة « مشير » مع كونها عربية عريقة ؛ بحيث أصبح تصرفه في اللغة تحكما جديرا بالاستغراب ، يصح أن يقال فيه بيت البحتري :

فليس الذي حللته بمحلل ... وليس الذي حرمته بحرام

ولذلك اعتبر هذا المنهج الذي انتهجه البستاني ، عند معاصريه من اللغويين منهجا خطرا لم يفتحه في وجه العربية الا « كلب الزمان ، وجفوة الإخوان ونبوة السلطان » .

وجاء ، بعد البستاني ، المستشرق الهولندي « رينهارت دوزي » ، فجمع طائفة ذات شأن من المفردات والتراكيب التي ظفر بها في ثنايا النصوص الأدبية والتاريخية ، وخاصة في التاريخ الأندلسي ، ورتبها وحدد معانيها الوضعية والاستعمالية ، وعمد الى ما لم تتعرض المعاجم العربية اليه من تلك المفردات ، فرأى أن يستدركها ويلحقها ، ووضع لذلك كتابه الذي سماه « ملحق القواميس العربية » ، وجعله بالعربية والفرنسية وطبعه سنة 1298 هـ / 1881 م « بليدن » مقتصرا فيه على طائفة محدودة من المواد في مصادر محصورة من الكتب ، ومعتبرا انه يتمم نقص القواميس بنشرها . فكان عمل « دوزي » ، على اهميته في ذاته ، عملا ضائعا في باب الأوضاع المعجمية ، اذ لم يكن في حقيقته الا فهرسة لمواد لغوية من كتب معنية ، لم يخصصها على غيرها الا مصادفة ان دوزي قرأها . فكان هذا العمل تصديقا لان المحاولات التي من هذا الباب ، لا يمكن ان تفيد في تكوين المعجم العربي الشامل لكل مستعمل ، لان ذلك عمل يتطلب الجهود الجماعية التي أشار اليها « لاين » ، ولا يمكن أن تزيده المحاولات الفردية ، الا توغلا في الخيبة وإغراقا في الفوضى .

واستمر أهل العلوم والأقلام في الشرق ، يشتكون من سوء الحالة التي أصبحت عليها اللغة العربية . وهي الحالة التي سجل صورة مما يكرهون منها البستاني في « محيط المحيط » وما تتابع بعده من القواميس المنسوجة على منواله مثل « أقرب الموارد » و « المنجد » .

وتولدت من تلك الشكاوى عزيمة راسخة على إحياء اللغة العربية وحمايتها وتصفيتها من العجمة والعامية . ووجدت هذه العزيمة ميادين جرت فيها همم العلماء والكاتبين الى تحقيق ما صحّ عليه العزم .

وكان لهذا الميدان الواسع مجالات عديدة : هي 1) المجال العلمي 2) والمجال الادبي ، 3) والمجال السلطاني .

اما المجال العلمي ، فقد كان أسبقها انفتاحا في وجه العاملين بسبب حركة الترجمة العلمية التي راجت في المعاهد المنشأة منذ القرن الماضي ، مثل : المدرسة الطبية ومدرسة الألسن بمصر ، ومدرسة المهندسين بتونس ، وما ظهر بسبب تلك المدارس من شيوع المصطلحات العربية المؤدية لمعاني المكتشفات الحديثة في الطب والطبيعيات والهندسة والجغرافيا على أقلام رفاعة الطهطاوي ومحمود قبادو وعلي مبارك ، ثم ما عمت به تلك المصطلحات واستقامت : من جهود بطرس البستاني وصاحبيه الأمريكيين المستعربين ، « كرنيلوس فانديك » ، و « يوحنا ورتبات » ، حتى بدت في مظهرها الأمثل بكتاب دائرة المعارف للبستاني ، ثم زادت سلاسة وتمكنا من بعد صدور المجلات العلمية : مثل « المقتطف » و « الهلال » ، وتأليف الكتب الدراسية المحكمة في الرياضيات مثل كتب شفيق منصور يكن .

وأما المجال الأدبي ، فقد كان أشد حزونة ، وأصعب مراسا ، لأنه قد سبق أن استحكمت فيه الهجنة والعجمة ، وشاعت التراكيب السقيمة ،

والألفاظ الحوشية على أقلام الكتاب ، فأقفرت التحارير من الروح الأدبية والمعاني الشريفة والأساليب البليغة . فلما أريد من اللغة العربية أن توفي بحاجة أبنائها ، في تطلعهم الى ما يصف مباهج الحياة العصرية ومآسيها ، والى ما يبرز الأشياء المستحدثة والأفكار المستجدة ، في قوالب المفردات والتراكيب ، ويماشي باللغة الفصحى ما تسير عليه الحياة العصرية من أوضاع : في جدها وهزلها ، وجد الكتاب أنفسهم خائري الطباع قاصري الباع عن السير بالعربية في هذا السبيل ، فكانوا يعتمدون على التراكيب الأجنبية اعتماد ترجمة حرفية ، ويكثرون من الألفاظ العامية بما انحط بمنزلة النكت والطرائف والبدائه الى دركَ العامية ، على نحو مقالات ابي نظارة ، وتمثيليات خليل القباني ، حتى أخذ الذوق الأدبي ينبو على اللغة الفصحى ، لولا ان أبطالا صمدوا في وجه هذا التيار ، كان في مقدمتهم الشيخ ابراهيم اليازجي ، الذي أخذ على عاتقه علاج اللغة العربية علاجا نظريا مؤصلا ، بما نشر في مجلة « الضياء » التي كان يصدرها بمصر ، من بحوث دقيقة عميقة عن اللغة العربية ومواقفها من العصر ومن اللغة العامية ومن التفكير الحديث وغير ذلك . وانتصب يضرب للناس الأمثال بتحاريره على سلامة اللغة العربية ، وحسن استعدادها لتلك الأمانة التي ظن كثيرون أنها قاصرة عن احتمالها . وأقبل في قوة يفضح الأغلاط ويصوّب الأخطاء في مقالاته عن « لغة الجرائد » و « أغلاط المولدين » . ويقيم الحجة ، ويدفع الشبهة ، بما ينتقيه من الألفاظ العربية الفصيحة للدلالة على المستجدات الحضرية مثل : « الحاكي ، والحوذي ، والشعار ، والمأساة ، والمجلة ، والمقصف » الى غير ذلك مما تهذبت به لغة الخطباء وكتاب الصحف ومؤلفي الروايات والمسرحيات ، حتى بدت العربية في مظاهر جديدة ، من الروعة الأدبية لم تعهد من قبل .

وأسند هذا العملَ في مصر عملُ الرجوع الى « المبوبات » من كتب اللغة ، بعد ان هجرت قرونا . فسهل بذلك الظفر بالألفاظ للوفاء بما يخطر من المعاني . وكان الذي وجه الى هذا العمل هو الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بتأليفه جمعية لنشر كتاب « المخصص » لابن سيدة ، وعهده بالقيام على مقابلته وضبطه وتصحيحه للغوي الشهير الشيخ محمد محمود التركزي الشنقيطي . فأصبح هذا الكتاب حجة قائمة بين الناس على سعة اللغة العربية وغزارة مادتها ودقة تعبيرها عن المعاني والذوات بمفردات موضوعة لها . وان القصور عن التعبير عن كل ذات او معنى من المعاني التي ولدها الفكر الحديث او الذوات التي أطلعتها المدنية العصرية ، لم يكن الا من الجهل باللغة العربية والبعد عن دواوينها .

واما في المجال السلطاني ، فان الدعوات قد تجاوبت ، والجهود قد تظافرت ، بين مصر والشام للسمو بالتحرير الإداري للاستعمال الصحيح واللفظ الفصيح . وكان للصحافة في هذا الشأن ، أثر كبير غذته روح العربية ، وبدت آثاره بينة بعد الحرب العظمى .

ومن خلال هاتيك الجهود المتساندة ، انطلقت دعوة اجتماعية قومية الى إحياء اللغة العربية بالإعراض عن استعمال العامي والدخيل ، هي الدعوة التي ترنم بها الشاعر الاجتماعي ، حافظ ابراهيم ، في قصيدته الخالدة على لسان اللغة العربية :

رجعت لنفسي فاتهمت حصاتي ... وناديت قومي فاحتسبت حياتي

يقول فيها :

أرى كل يوم بالجرائد مزلقا ... من القبر يدنيني بغير أناة
واسمع للكتاب في مصر ضجة ... فأعلم أن الصائحين نعاتي
أيهجرني قومي – عفا الله عنهم – ... الى لغة لم تتصل برواة

سرت لوثة الإعجام فيها ، كما سرى — لعاب الأفاعي في مسيل فرات
فجاءت كثوب ضمّ سبعين رقعة — مشكّلة الألوان مختلفات

وأصبحت الصحف والمجلات طافحة بالبحوث اللغوية إما تأصيلا لقواعد وتخطيطا لمناهج ، لتيسير نشر العربية والاستغناء بها في الكتابة والخطابة والتعليم ، وإما تنقيبا عن المفردات واقتراحا لاستعمالها في ما هي صالحة للتعبير عنه منه المستجدّات .

وفي ذلك نشأ ما ينشأ في كل محيط نظري من تباين الأساليب وتضارب الأفكار ، وأصبحت لكل كتاب ، ولكل أستاذ ، مصطلحاته الخاصة في العلم الذي يكتب فيه أو يدرسه . كما أصبح لكل قطر من الأقطار العربية ، بل لكل كاتب ، طريقته في التعبير عن المعاني الفكرية والمستجدّات الحضرية . فصار التحديد والضبط معوزين لهذه الثروة الحديثة من الألفاظ الرائجة في المعاهد والنوادي والصحف والكتب والقوانين . وصار من يميل الى إيثار طريقة في التعبير مهاجما بالانتقاد من يجنح الى طريقة غيرها . واستدعت هذه الحالة مرجعا نافذ الكلمة ، وحكما رافعا للخلاف ، فتطلعت الأفكار من كل صوب الى إنشاء « مجمع اللغة العربية »

وظل هذا المجمع حلم الأدباء والعلماء من قبل الحرب العظمى .

ابتدأت محاولات كثيرة بمصر ، لإبرازه الى حيز الفعل ، وقد تحدث عن تلك المحاولات فقيدنا العظيم العلامة الدكتور منصور فهمي في مقاله : « تاريخ المجامع » في الجزء الأول من مجلة اللغة العربية . وكم طالت الأماني ، وامتدت المحاولات لمثل ذلك في تونس وعامة البلاد العربية . وكان الأمل في هذا المجمع أن ينظم الحالة التي تكونت وتطورت ، فاحتاجت إلى الإقرار والترتيب .

حتى إذا انتهت الحرب العظمى ، وابتدأت أحوال البلاد العربية تستقر ، ورفعت مصر بينها لواء النهضتين السياسية والثقافية ، أصبح ذلك الحلم القديم لا يتمثل للمخيلات الا متحققا في « مصر » .

وحقا إن مصر لم تكد تستكمل كيانها بالاستقلال ، حتى وفت للعالم العربي بما ينتظر منها ، بتحقيق تلك الأمنية الغالية . ففي سنة 1252 هـ / 1934 م افتتح « مجمع اللغة العربية الملكي » بالقاهرة ، ووقف وزير المعارف للحكومة المصرية ، يقول في خطابه لأعضاء المجمع :

« ان العالم العربي يعقد عليكم آمالا كبارا ، وينتظر منكم الجهود الحميدة في خدمة اللغة العربية وتهيئة الوسائل لتساير حركة التقدم وتنهض بحاجة الناطقين بها ، وانتم خليقون بتحقيق هذه الأماني ان شاء الله تعالى » .

وأقبل المجمع ، من دورته الأولى ، يعالج في عزم وحزم ما طالما ترقبته منه العربية وأهلها . فتوزعت لجانه نواحي الاختصاص العلمي لضبط مصطلحاتها ، ونواحي البحوث والدراسات في الأصول التي تنظم عليها العربية في يومها الحاضر . فدرست اللهجات العامية ، وبحثت في قواعد القياس والاشتقاق والنحت والتعريب . وتتابع عمل المجمع على ذلك النحو ، حتى لم تنقض على المجمع دورتان ، الا وقد أحس العقلاء بأن ما سيدخله المجمع بجهوده على اللغة العربية ، سيصبح ذا أثر بعيد في تطورها ثم في استقرارها على صورة تخالف دورها الماثل ، وان ذلك الاستقرار سيحتاج الى مرجع يستند إليه لضبط ما انتهت اليه العربية في طور حياتها الحاضر ، كما ضبطتها المعاجم القديمة في طور حياتها الماضي ، وان هذا المرجع لن يكون من المطولات الموسعات ، بل يكون من المتوسطات الممهدات التي تضارع الصحاح والقاموس .

وتقدمت وزارة المعارف المصرية الى المجمع في دورة انعقاده الثالثة سنة 1354 هـ / 1926 م باقتراح « إسعاف العالم العربي بمعجم على أحدث نمط عصري ، لينتفع به طلاب العلم ، اذ يجدون أمامهم معجما مصورا سهل التناول ، ييسر عليهم تحصيل اللغة . »

واستجابة لهذا الاقتراح قرر المجمع بعد المناقشة ، « الشروع في اتخاذ الأسباب » لإصدار « معجم لغوي وسيط سهل التناول ميسر الترتيب مصور . بحيث يتناول من المصطلحات العلمية الصحيحة ما يتعلق بالأسباب الدائرة بين الناس » . ومن يومئذ أطلق على هذا المعجم المقدر اسم « المعجم الوسيط » .

وفي الدورة الموالية تكونت لجنة قسمت العمل بين أعضائها على قاعدة توزيع الحروف ، وقدمت للمجمع تقريرا عن نظامها في الدورة الخامسة سنة 1376 هـ / 1938 م ، فأقرّه . واستمر العمل في « المعجم الوسيط » سائرا بدأب ، وعمل المجمع في وضع المصطلحات وتقرير الألفاظ وبحث الأصول دائبا أيضا . وكان المجمع كلما أنهى بحث أصل من الأصول العامة او اصطلاح علمي او إقرار كلمة في الشؤون الحضارية تأثر بذلك عمل المعجم الوسيط ولو في ما مضى إعداده من مواده .

وكان أجلى ما بدأ من تأثير ذلك على عمل « المعجم الوسيط » أن مناقشة أثارت في الدورة العاشرة لانعقاد المجمع سنة 1362 هـ / 1943 م بين الأساتذة المرحومين : أحمد امين ، ومحمد الخضر حسين ، وابراهيم حمروش ، انتهت الى فتح أبواب واسعة من التصرف في متن اللغة ، « بالتخفف من كثير من مفردات اللغة التي في المعاجم » . والتوسع في أبنية الأفعال وقياسية ما لم يجز المتقدمون ولا سيما البصريون ، على قياسيته ،

من أوزان وصيغ وتصاريف . فكان النور المنقدح من تلك المناقشة السامية ذا أثر بالغ في وضع القاعدة التي سار عليها عمل « المعجم الوسيط » في تحريره وتنسيقه ، فعهد الى رائد تلك المناقشة المثمرة ، الأستاذ المرحوم الدكتور أحمد أمين برئاسة لجنة تحرير « المعجم الوسيط » ، وأصبح ما يعرض على المجمع من المواد ، يناقش بناء تلك المبادىء التي أساسها مجموعة القررات الهامة الصادرة عن لجنة الأصول وعن عموم اللجان الأخرى .

ومن دورة الانعقاد الخامسة عشرة سنة 1367 هـ / 1948 م أقر المجمع نهائيا عمل اللجنة ، ووافق على إعداده للطبع والنشر . ومع ذلك استمرت قررات المجمع تغير مباني العمل في تحرير « المعجم الوسيط » . فبعد أن كان المجمع في دورته الخامسة لا يجيز للجنة ان تنقل من المعربات الا ما لم يتجاوز آخر القرن الرابع ، فتح الباب على مصراعيه وقرر في دورته السادسة عشرة ، « قبول السماع من المحدثين » ، وفي دورته الثامنة عشرة ان « تدخل اللجنة من ألفاظ الحياة العامة ما هو شائع ومشهور »

فعلى هذه المباني قام « المعجم الوسيط » وبتلك البحوث و المرجعات الطويلة تقوم ميله .

وبذلك حق لأولائك الأربعة الأقطاب حقا الذين قاموا على الصياغة النهائية للمعجم وإخراجه ، ان يطمئنوا إلى أنه « تهيأ لهذا المعجم ما لم يتهيأ لغيره من وسائل التجديد ، واجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره من خصائص ومزايا » . لان ما كان مضطربا مشوشا من قبل ، قد آل في « المعجم الوسيط » الى الاستقرار والانتظام ، لما سار على خطة واضحة المعالم ، واستند الى بحوث عميقة في كلي القواعد وجزئي المفردات ، خرجت بالتأليف

المعجمى عن التعسف والتحكم ، وأدخلته تحت الحكم العدل ، والميزان القسط ، فانتهت بذلك حالة الصراع التي عبر عنها الأستاذ محمود تيمور بأنها « دوامة من الصوغ والوضع وتقليب الآراء واختلاف وجهات النظر » .

هذا الى ما تحرته اللجنة من الدقة والوضوح في تحديد المعنى ، واستعانت به من رسم الصور استعانة حقة ، فلم تكن كالذين جعلوا الصور زخرفا وزعوه كيفما اتفق ، ان في مكانها أو قريبا منه ، ولكنها أشرفت على الرسم وطابقت بينه وبين الشرح ، وتحققت من ان كل صورة هي مطابقة حقا للعبارة الشارحة ، والى ما التزمت من التمييز بالرموز بين الأصيل والحديث والمولد والدخيل والمعرب وما أقره المجمع .

تلك هي الغاية من تطور المعجم العربي التي لم يزل العلماء يحومون عليها منذ أكثر من قرن ، قد استطاع أن يصل اليها بجمع اللغة العربية . وكأن العاقل الانكليزي « لاين » ، كان ينظر الى هذا المجمع ، من وراء الزمان الماضي ، فيرى انه لا يستطيع الا المجمع ان يحقق للناس أملهم المرتجى .

فتظافرت الجهود ، وتطاول الزمان ، وما انتجه البحث من نظريات وما صقلت به الألسن والألفاظ من سلاسة الذين اعتمد عليهم «المعجم الوسيط» فجاء الناس بما لم يستطع ان يأتيهم به اصحاب المحاولات الاولى في تطور المعجم العربي ، ليثبت ايمان الاستاذ الكبير الدكتور ابراهيم مدكور ، الامين العام للمجمع : « بان هذا المعجم رسم منهجا جديدا في فن المعاجم العربيـة » .

في الحضارة الإسلامية

الحضارة الاسلامية فى صقلية

جاء التاريخ يعيد نفسه ، ويحيي لسواحل البلاد التونسية مفاخر سيادتها على البحر المتوسط لما تحركت مراكب الخلفاء لفتح جزيرة صقلية ، وها هي ذي تستنشق من مد البحر المتوسط وجزره ذكريات المراكب التي دفعتها بها رياح النصر منذ نحو ألف ومائتي عام بين راس أدار وسرقوسة .

فكان حقا على هذه الذكريات ان تهز الأقلام الملامسة لصحف التاريخ ، فتطلع على قرائها باستعراض هذا الاتصال القديم بين افريقية وصقلية ، وترسل ضياء ينير للناس معالم الحضارة الإسلامية في تاريخ صقلية ، تلك الحضارة المتولدة عن الاتصال المحكم الذي ربط العدوتين قرونا طويلة .

كانت جزيرة صقلية من مطامح أنظار الغزاة العرب منذ علت بهم السفن الأموية لجّ البحر المتوسط ، فلم يزل أمراء إفريقية يوالون على صقلية غزوات كانت في تاريخهم تعتبر طورا تمهيديا للفتح . فقد كان أول من غزاها فاتح إفريقية معاوية ابن حُديج الكندي ، فبعث إليها قائده عبد الله ابن قيس الفزاري حوالي سنة 50 للهجرة ، ولم تزل تغزى بعد

ذلك على التوالي حتى دُوخت ، وضعفت عن مقابلة الغزوات العربية ، فدانت لإمارة القيروان ، وأصبحت تؤدي إليها الجزية . وكان حصول هذا الطور الأول من انضمام صقلية للإمارة الإفريقية سنة 122 ﻫ على يد البطل ابن الأبطال عبد الرحمان بن حبيب بن عقبة بن نافع الفهري .

وبهذا الطور ابتدأ استيلاء المسلمين على جزيرة صقلية ، فأصبحوا يسيطرون عليها سيطرة المراقبة التي يأمنون بها على سلامة الأساطيل العربية من خطر السواحل الصقلية عند سيرها في البحر المتوسط ، وبذلك زادت رقعة نفوذهم على البحر اتساعا ، فكان من الطبيعي أن شوكة العرب البحرية كلما قويت زاد الخناق ضيقا على صقلية من قوتها ، فأقامت على هذا الوضع تسعين سنة كانت تتهيأ فيها يوما فيوما للاستيلاء النهائي من طرف الأساطيل الإسلامية .

حتى اذا آلت الإمارة الأغلبية بالقيروان الى زيادة الله الأكبر ، ونهض نهضته لإنجاز البرنامج العظيم الذي لم يزل عرب افريقية يصبون الى إنجازه وهو إنشاء السلطنة الإسلامية المحيطة بحوض البحر المتوسط ، أصبح امتلاك صقلية نهائيا أمرا متحتما لتكون المرحلة الأولى للعبور الى القارة الأروبية ، وذلك هو الغرض الذي أنشأ له زيادة الله أسطوله العظيم ، وأعدّ له مرسى سوسة ودار الصناعة بها .

وفي سنة 212 ﻫ تهيأت لزيادة الله الأسباب لتنهية حالة المهادنة التي كانت بين صقلية والقيروان بما ظهر في جزيرة صقلية من الانقسام بين البطريق الوالي عليها من طرف ملك القسطنطينية وبين قائد الأسطول بها ، وما ظهر من البطريق من الاستخفاف بشروط الصلح مع المسلمين إذ امتنع من إرجاع أسرى مسلمين وقعوا بيده ، مع أن شروط الصلح تقتضي أن كل مسلم بصقلية أراد أن يخرج فعليهم رده .

وقد كان هذا الامتناع صريحا على لسان رسل وجههم بطريق صقلية الى القيروان وجمع زيادة الله علماء القيروان لذلك ، فكان أقواهم بيانا في اعتبار هذا العمل نقضا لشروط الصلح ، مبيحا لمعاودة الغزو . قاضي القيروان أسد بن الفرات . وببيانه أخذ زيادة الله ، فنقض الصلح مع صقلية ، وأمر بغزوها وجعل القاضي أسد بن الفرات أميرا على جيش الغزو .

وكان هذا الجيش يتكون من عشرة آلاف مقاتل ، فيهم تسعمائة فارس . وكان ركوبه البحر من سوسة مشهودا حضر له أعيان القيروان ، وأقيمت له مظاهر الاحتفال والتكريم . وكان أول نزولهم أرض صقلية بمدينة مازرة على الساحل الجنوبي لصقلية ومنها تقدموا يستولون على الحصون والقلاع حتى بلغوا مدينة سرقوسة ، وهي من أعظم مراسي صقلية ، فحاصروها برا ووصل الاسطول ، فحاصرها بحرا . وكان الحصار طويلا شديدا توفي أثناءه أسد بن الفرات ، وانتهى بسقوط سرقوسة بعد عامين . واستمرت المهاجمات والانتقامات والانتفاضات والمحاصرات والمدافعات بحيث لم تخلص جزيرة صقلية نهائيا للمسلمين الا سنة 224 ﻫ اي بعد ابتداء غزوها باثني عشر عاما . وتولى القيادة العامة بعد أسد بن الفرات محمد بن الحواري ، وتوفي قبل تمام الفتح ، فولي بعده زهير بن عوف ، وعلى يده تم الفتح ، وبدأت جزيرة صقلية تنجز ما أراد منها زيادة الله ، فأصبحت مأوى للأسطول الأغلبي ، واتخذت قاعدة لفتح جزيرة سردانية وجزيرة قرشقة ومقاطعة قلورية ، وهي القطعة الجنوبية من ايطاليا المسماة في لسان الطليان اليوم (كالابري) .

بقيت جزيرة صقلية في نظام حكمها ملحقة بالقيروان إلحاقا مباشرا ، فكان الأغالبة يبعثون إليها العمال كما يبعثون الى جهات البلاد الإفريقية ، ولم ينقطع منها دابر الفتن والتمردات ، فكان عمالها يُختارون

من رجال الحزم والكفاء ، حتى استعمل عليها أحيانا بعض أمراء البيت الأغلبي ، وحتى بلغ الأمر الى الأمير إبراهيم بن أحمد الأغلبي ملك القيروان ، باشر بنفسه القيادة العامة بصقلية في بعض الانتفاضات ، ودخل جنوبي إيطاليا ، وتوفي هنالك مهاجما لمدينة كسنتة ، فحمل ميتا الى بلرم ودفن بها آخر سنة 289 هـ. وفي هذه الأثناء كانت هجرة المسلمين الى صقلية تتوافر ، والثقافة الإسلامية العربية تسير في طريق الانتشار ، فكانت القيروان معدن الاستمداد لجميع مظاهر الحياة الاجتماعية الإسلامية التي شملت جزيرة صقلية ، وكان المسلمون بصقلية كلهم تبعا لأهل القيروان في مذاهبهم الدينية متمسكين بالعقيدة السنية والمذهب المالكي ، فكان من الطبيعي – لما سقطت سلطنة القيروان السياسية بتغلب السلطنة العبيدية المهاجمة لها بقوة البربر ، وقامت السلطنة الجديدة على أصول اعتقادية مخالفة لما يستمسك به أهل القيروان ، وقبضت بيد من حديد منعتها حركة رد الفعل – أن يظهر أثر رد الفعل في جزيرة صقلية ، وقد كانت تتمسك بما يتمسك به القيروانيون ، وموقعها وراء البحر يجعلها بعيدة عن قبضة العبيديين . فمنذ سنة 297 هـ أعلنت صقلية الثورة على عبيد الله المهدي ، ورفضت الطاعة العبيدية ، ودعوا الى طاعة الخلفاء العباسيين ببغداد . ولم يزل ملوك المهدية خائبين في معالجة الثروة بصقلية الى سنة 335 هـ حيث اختار المنصور العبيدي لولاية صقلية أحد مشاهير قواده ، وهو الحسن بن علي بن أبي الحسين الكلبي ، فأظهر من الحزم في ضبط الأمر والسياسة في استجلاء النفوس مارجع بأهل صقلية إلى طاعة ملوك إفريقية ، لا سيما وقد رأوا طمع أهل مقاطعة قلورية في الاستيلاء على جزيرتهم اغتناما للاضطراب ، وبذلك عظمت قيمة الحسن بن أبي الحسين الكلبي في صقلية وإفريقية ، ونالت صقلية به وببنيه استقلالا داخليا ، فكانت ولايتها في آل أبي الحسين الكلبيين يتداولونها تداول ميراث الملك مدة مائة وثلاثين عاما حتى أدركها

الاحتلال النورماندي ، وكانوا راجعين في التبعية العليا الى الإمامة العبيدية بالقاهـرة .

وقد كانت الحضارة العربية الإسلامية كامل الطورين الأغلبي والعبيدي مزدهرة بصقلية ازدهارا عظيما ، وأعظم ما كان الازدهار في عهد الكلبيين : فقد كانت صقلية مدة حكمهم مقسمة تقسيما محكما ومرتبة في توزيع الأعمال واستخلاص الخراج على أساليب لم يزل التقسيم الإداري لجزيرة صقلية مستمدا منها الى اليوم ، وكان التقدم الاقتصادي في عهد العرب بالغا نهايته بسبب نشاط الفلاحة والصناعة ورسوخ العلائق التجارية المأمونة بين صقلية وبين مملكة القيروان التي هي سيدة طريق التجارة بين المشرق والمغرب ، وقد كان اختلاف الأصقاع التي ينتمي إليها العرب المهاجرون إلى صقلية معينا على إمداد الجزيرة بأصول نتائج فلاحية مختلفة لم تكن معروفة فيها من قبل . فقد نقلت اليها شجرة القطن من الشام ومصر ، وقصب السكر من طرابلس ، والفستق من الجريد ، وتطوّرت طرق ري الأراضي باتخاذ الحنايا ولم تكن معروفة من قبل بصقلية .

وفي الصناعة اشتهرت صقلية بإتقان نسج الحرير وصبغه ، ويقدر كثير من المؤرخين أن أهل أروبا تلقوا هذه الصناعة من صقلية في القرن الثاني عشر مسيحيا . وفي عهد الحكم العربي استخرجت من صقلية معادن الفضة والحديد والنحاس والكبريت والرخام والملح والصوان وغيرها .

وكان المسلمون فيها يعيشون إلى جنب أهلها من النصارى الذين بقيت لهم حرية التقاضي لدى رؤسائهم في أحوالهم الشخصية ، وبقيت حكامهم على ما كانت عليه في عهد التبعية البيزنطية وبقيت لهم كنائسهم التي كانت موجودة قبل الفتح الإسلامي ، ولم يكن مفروضا عليهم غير

الجزية الشرعية التي كان مقدارها أقل بكثير مما كان مفروضا عليهم وعلى غيرهم من أهل السلطنة البيزنطية . كل هذا التسامح الإسلامي كان مجتمعا الى روح دينية قوية وعناية كافية بإظهار شعائر الدين وتعظيمها ، فقد بلغ عدد المساجد ببلرم وحدها ثلاثمائة في كلّ مسجد معلّم للقرآن ، ومعلّم القرآن لا يكلف الخروج الى الجهاد عند مصادمة العدو . ولعل هذه الكثرة في المساجد هي التي جعلت الصومعة شعارا لصقلية ، فقد ذكر بعض مؤرخي الافرنج ان راية مسلمي صقلية كانت خضراء في وسطها صورة صومعة سوداء ، وكان للمسلمين بصقلية مُفتون ورئيس الفتيا ، وممن عرفنا من رؤساء الفتيا احمد بن الجزار وأبو القاسم السرقوسي وعبد الحق الصقليّ . ولا شك ان رسوخ الدين وانتشار القرآن يقتضيان رواج العلوم الإسلامية وتمكّن الأدب العربي ، فلذلك أصبحت صقلية صقعا شهيرا من أصقاع العلوم الإسلامية مقصودا لأهل العلم ، فكان بعض الأندلسيين يرحل الى صقلية لأخذ العلم عن رجالها ، وكانت رحلة العلماء اليها من أطراف بلاد الإسلام شائعة . فمن أشهر من رحل اليها صاعد بن الحسن الربعي البغدادي الأديب المتوفى بها سنة 417 هـ ، ومنهم علي بن حمزة البصري راوية أبي الطيب المتنبي توفي بها سنة 375 هـ ، ومنهم علماء الأدب بالقيران أبو الحسن ابن رشيق وابو جعفر ابن شرف .

كما أمدت صقلية عالم الفكر الإسلامي والأدب العربي بأعلام لم يجدد صنعهم شرق ولا غرب ، فمن أعلام الفقه الإمام المفرد ابو عبد الله محمد المازري دفين المنستير المتوفى سنة 536 هـ ، ذو الصيت البعيد والأثر الخالد في التآليف القيمة ، والإمام الشهير محمد بن عبد الله بن يونس الصقلي صاحب كتاب الجامع في الفقه المالكي توفي سنة 451 هـ ، والفقيه الكبير عبد الحق بن محمد الصقلي المتوفى بالاسكندرية سنة 466 هـ ، والقاضي

عمر بن خلف الصقلي دخل تونس وولي قضاءها سنة 464 هـ . ومن أعلام السياسة القائد العظيم جوهر الصقلي فاتح الشرق للعبيديين ومنشىء مدينة القاهرة . ومن الأدباء من لا يحصى كثرة ولا يفاضل شهرة حتى إن أبا القاسم علي بن جعفر السعدي الصقلي المعروف بابن القطاع المتوفى بمصر سنة 510 هـ ألف كتابا سماه الجوهرة الخطيرة في شعراء الجزيرة ، اشتمل على مائة وسبعين شاعرا وعلى عشرين ألف بيت . وأشهر شعراء صقلية عند أهل الأدب اليوم عبد الجبار بن حمديس الذي خرج من صقلية سنة 471 هـ ، وتنقل بين الأندلس وبجاية وإفريقية وتوفي سنة 527 هـ ، وشعره سيّار على ألسنة الأدباء ، وهو مطبوع في ديوان نُشر مرتين في إيطاليا ، وقد هام في شعره بوطنه صقلية وتفنن في وصف ملذات شبابه بها وهو القائل :

ذكـــرتُ صقلّيّةً ، والأســـى يجـدّد للنفس تــذكــارهـــــا
فـــإن كنتُ أُخرجـت من جنـــة فــإنّي أحدّثُ أخــبارهـــــا
ولـولا ملوحـــة ماء البكـــــاء حسبــت دمــوعيَ أنهـــارهـــا

فى الحضـــارة الحفصيـــة

1 ـ تـونس فى نظـر الـرحـالين *

ان هذه الحاضرة التونسية التي رفع الحفصيون فيها منار الحضارة والتقدم حتى جعلوا منها ملء الافواه والاسماع ومتعة الرق واليراع ، لجديرة بما بلغـت من الشأن في عديد الميادين أن تجلب اليها سمعتها الذائعـة عزم اهل الرحلة والسياحة يستطلعون مظاهر عظمتهـا من قريب وينقلبون من أخبارهـا بالأمر العجيب فكان انتضاؤهم عزائم الرحلة في هذا السبيل كفيلا لها بباب من ابواب الخلد لم تزل حضارتها تطالع به الاجيال قرنا فقرنا من خلال الاوصاف الحية التي تضمنتها كتب الرحلات عن مظاهـر الحضارة الحفصية مما لا تغني فيه النصوص التاريخيـة ولا المباحث الأثرية .

وان اجلى ما لدينا من هذه الاوصاف الممتعة التي سجلت في كتب الرحاليـن للحضارة الحفصية هو ما صدر عن ثلاثة من اشهر اصحاب الرحلات في القرنين السابع والثامن .

(*) مجلة «الثريا» ـ ربيع الثانى 1364 ـ مارس 1945 .

اولهم — الأديب لأندلسي الكبير والرحالة الشهير ابو الحسن علي ابن موسى بن محمد بن سعيد الغرناطي المتوفى سنة 673 هـ .

وثانيهم — الفقيه الأديب محمد بن محمد بن علي بن احمد بن مسعود العبدري المغربي المتوفى سنة 690 هـ .

وثالثهم — بطل السياحة العالمية ونادرة الوصف والضبط ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة المتوفى سنة 777 هـ .

فهؤلاء الثلاثة قد أجروا أقلامهم في رحلاتهم بالثناء على مدينة تونس والإعجاب بها والإعظام لدولتها والإشادة بحضارتها إشادة شاهد عيان قارن بين حضارة البلدان .

أما أولهم وهو ابن سعيد فقد عاش بالأندلس صدر القرن السابع بين غرناطة واشبيلية ، ثم رحل الى المغرب ودخل تلمسان والجزائر وبجاية ووصل الى تونس ، فدخلها في عهد المستنصر الاول الذي ابتدات ولايته من سنة 647 هـ ، فأقام في حضرته مدة ، ثم رحل الى المشرق ، فجال في مصر والشام والعراق ، وعاد الى تونس فاستقر بها وتوفي بها سنة 673 هـ في ولاية المستنصر .

وقد أكسبته رحلته الواسعة واتصاله بأوساط العلم والسياسة شرقا وغربا دراية واسعة بأحوال الممالك في عصره نطقت بها تئاليفه النفيسة الكثيرة ، وأشهرها كتابا : « المشرق في أخبار المشرق » و « المغرب في أخبار المغرب » . ويعتبر ثانيهما مادة أصلية لكل من كتب في تاريخ الأندلس والمغرب من بعده .

وإنا لنعد رجوع ابن سعيد الى تونس واستقراره بها الى الوفاة بعد واسع رحلته بالمشرق ، وما لقي فيها من الإقبال ، فخرا عظيما لهذه المملكة ودولتها الحفصية ، وشهادة عملية تفوق كل شهادة قولية برفعة هذه الحاضرة واكتمال مدينتها .

ونعلق على رجعته هذه بما علق به العالم الكبير محمد بن محمد ابن جزي الغرناطي على استقرار الرحالة ابن بطوطة في كنف أبي عنان المريني من الاستشهاد بذلك على ان هذا السلطان أعظم ملوك عصره اذ يقول في خاتمة تدوين الرحلة : « ولا يخفى على ذي عقل ان هذا الشيخ – يعني ابن بطوطة – هو رحال هذا العصر ، ومن قال رحال هذه الملة لم يبعد ، ولم يجعل بلاد الدنيا للرحلة واتخذ حضرة فاس قرارا ومستوطنا بعد طول جولاته الا لما تحقق ان مولانا أيده الله أعظم ملوكها شأنا وأعمهم فضائل وأكرمهم إحسانا » انتهى

ولكن هذا التعلق العجيب لابن سعيد بتونس والاختيار الذي رجع به إليها من أقاصي العراق لم نقف له على صورة واضحة مستوفاة في كلام ابن سعيد لانقطاع كتبه عنا الا رشحات من ذلك ضمنها دائرة معارف القرن الثامن ابن فضل الله العمري في كتابه « مسالك الأبصار الى ممالك الأمصار » تتعلق بتفاصيل من التراتيب الداخلية للدولة الحفصية وقوانين التشريفات وأوصاف دقيقة لابي زكرياء الأول حتى في كيفية لباسه ، تدل على عظيم الاعتبار لتلك السلسلة الملكية النفيسة .

وأما العبدري فقد غادر المغرب الأقصى أواخر سنة 688 هـ فمر على تلمسان والجزائر وبجاية وبونة ، ثم دخل القطر التونسي فمر بباجة ووصل تونس ، فبهرته بقوة جهازها العلمي وعلو تربية أهلها ولطف شمائلهم واتساع الحضارة فيها وبداعة المعالم التاريخية القائمة أطلالها في مدينة

قرطاجنة ، ونوه بصنيع الحفصيين في تجديد الحنايا الا انه رآه غير موف بحاجة المدينة حتى قال : لو اتفق لتونس ان يكون بها ماء لكانت عديمة النظير . وقد كان العبدري أقدم كاتب ، فيما رأينا ، عرف لتونس المكانة التي اكتسبها بموقعها وسطا بين المشرق والمغرب ، وملأ رحلته بذكر علماء تونس وأدبائها ، وطرزها بمسائل بديعة من محاوراتهم وطرائف من ءادابهم

وهذه الرحلة ممتعة مفيدة جذابة ، توجد مخطوطة بالخزانة الأحمدية في جامع الزيتونة الأعظم

واما ابن بطوطة فقد كان ابتداء رحلته من طنجة سنة 725 هـ. وهو شاب ابن اثنين وعشرين عاما ، وامتدت تونس تتلقاه اثناء الطريق من مدينة تلمسان في ذات وفد السفارة السياسية التونسية التي أدركها ابن بطوطة بتلمسان موفدا من قبل الملك الحفصي ابي يحيى المتوكل الى الملك الزياني عبد الرحمان بن موسى صاحب تلمسان .

وكان وفد السفارة متركبا من الشيخ القاضي محمد بن ابي بكر النفزاوى والشيخ محمد بن الحسين الزبيدي ، فاتصل برفقة هذا الوفد وتنقل في القافلة التونسية من مليانة الى الجزائر الى بجاية الى قسنطينة الى بونة ووصل تونس في دولة المولى المتوكل فاهتز إعجابا بالنخبة العلمية التي كانت تزينها ، وشهد عيد الفطر بتونس ، وحضر صلاة العيد بالمصلى ، وأثنى على ما برز عليه أهل تونس في عيدهم في جمال الهيئة وكمال الشارة وعلى الترتيب العجيب الذي كان عليه موكب السلطان الحفصي عند حضوره للمصلى لصلاة العيد — وقد كانت المنافسة الشديدة بين بني حفص وبني مرين الذين كتبت هذه الرحلة في حماهم ، تمنع ابن بطوطة من زيادة الإطناب في الثناء على الحفصيين .

وخرج ابن بطوطة من تونس الى المشرق مع ركب الحج التونسي قاضيا للركب ، فسلك طريق الساحل ودخل سوسة وصفاقس وقابس ، ثم اتجه نحو المشرق من طريق طرابلس ، ومن هنالك ترامت به الرحلة بمصر والقدس والشام والحجاز واليمن والعراق وبلاد الفرس والترك والروم والقوقاز والهند والصين والتتر والجاوة ، ثم عاد الى اليمن والعراق والشام ومصر والحجاز ، ثم عاد الى مصر ، ومنها ركب البحر الى جربة ، ثم عبر الى قابس ثم الى صفاقس حتى دخل تونس ثانية ، وهي محاصرة بالأعراب والقتال قائم حولها ، فدخلها وهي في حكم المرينيين واتصل بأبي الحسن المريني ، وتردد على مجلسه ، فقص في رحلته تطلعه الى أخبار مصر والى أخبار أبي محمد بن تافراجين الذي عضد الدولة الحفصية قبل دخول ابي الحسن المريني وجدد شبابها من بعده .

وقد وصف لنا ابن بطوطة ابا الحسن المريني في برج عال مشرف على مواقع القتال ومعه شيوخ من أهل العلم وأهل السياسة .

وكان انقطاع ابن بطوطة عن تونس بين المرة الاولى وهذه المرة خمسة وعشرين عاما قطعها في رحلته العجيبة الخصبة بالاستطلاع التي لم ينقطع عنه اثناءها رفقاء من التونسيين لم يزل يذكرهم مرة ببلاد الروم واخرى ببلاد الصين .

وأقام في المرة الثانية بتونس المضطربة ستة وثلاثين يوما اغتنم اثناءها لقاء العالم الكبير ابي عبد الله الأربلي .

ثم غادرها من طريق البحر الى جزيرة سردانية ثم الى سواحل الجزائر حيث سلك طريق تلمسان الى فاس للالتحاق بمعية أبي عنان .

في الحضـــارة الحفصيـــة

2 ـ نظام الشعائر الدينية فى عهد الدولة الحفصية

كانت الدولة الحفصية كما كان غيرها من الدول التي تداولت الحكم في تاريخ الحضارة الإسلامية وتوزعت مناطقه شرقا وغربا ، دولة قائمة على أساس ديني مستندة الى عصبية روحية اعتقادية .

فإذا كان للدين الذي أسست عليه تلك الدول تشاريع مدنية ومبادىء سياسية ، فان له قبل ذلك عقائد وعبادات عنهما تفرعت الشرائع وبهما انتظمت أصول الحكم . وإذا كان للعصبية التي استندت إليها التئام اجتماعي ورابطة سلطانية ، فإن لها قبل ذلك شعائر مقدسة وتقاليد مأثورة ، برعيها تقديس تلك الشعائر وسيرها على اعتبار تلك التقاليد تكونت علاقة أفرادها ، وتأصلت فيهم الروح المشتركة التي قامت بها العصبية . فلا غرو أن يكون أصل ما تعنى به الدول من تنظيم الاجتماع سياسيا ومدنيا إنما هو رعاية الشعائر الدينية التي هي أصل ما تتوجه الدولة الى تنظيمه من حياة الجامعة الإسلامية ، وأن يكون مركز القوة السياسية والنظام الشرعي مركزا أيضا لإقامة نظام العبادات وحفظ الشعائر بما لرئيس الجامعة الإسلامية ـ وهو الخليفة ـ من الرئاسة العامة في الأمور الدينية والدنيويـة .

ولا جرم ان تكون أولى الدول الإسلامية بالعناية بهذه الشؤون هي الدول القائم برنامجها على الإصلاح العام بمقاومة الانحلال الديني ، والدعوة الى ذلك من طريق تغيير المنكر كما كانت الدولة الحفصية المتولدة عن تلك الدعوة الإصلاحية العظمى ، دعوة الموحدين .

فكما كان مقام الإمارة الحفصية مرجعا للسلك الدولي المنتظم من القضاء والتنفيذ والجندية وحفظ الأمن ، كان من جهة أخرى مرجعا للسلك الديني المنتظم من الأيمة والوعاظ وسدنة بيوت العبادة . وكان لهذا السلك في رجوعه الى المقر الأعلى أساليب وكيفيات تشهد بما له في حياة تلك المركزية من الأثر المحسوس ، يظهر ذلك فيما قامت به الدولة الحفصية في عاصمتها من إنشاء المساجد والحرص على تعميرها وتنظيم شأن الجماعة بها والتغالي في الترفيه عليهم والعناية بمصالحهم وحفظ حرمة المعابد التي يأوون إليها .

فقد استقر قدم الدولة الحفصية بتونس عاصمتها الجديدة مستهل القرن السّابع ، ولم يكن لهذه المدينة جامع تقام فيه الجمعة والعيدان الا جامعها العتيق الأعظم – جامع الزيتونة – أدام الله عمرانه . فهو الذي قارن وجوده مبدأ ظهور دعوة الإسلام بهذه المدينة ، واستمر قائما بها أزيد من خمسمائة سنة من إنشائه سنة 80 هـ. مقتصرا عليه في إقامة المجامع الدينية الخطابية . فلما دخلت العاصمة في طورها الجديد ، فاتسع عمرانها ، وترامى بناؤها ، وتضاعف عدد سكانها ، رأى الملوك الحفصيون أن استمرار الاقتصار على جامع واحد لم يبق ملائما لهذا الطور الجديد . لاسيما وقد حدثت حول سورها الأول المحيط بالمدينة مدينتان أخريان : هما الربض الشمالي والربض الجنوبي . وان حكم الانفصال والاستقلال الذي تناول هذين الربضين قد اقتضى التوسع في لزوم الاقتصار على جامع

واحد بالمصر ، كما هو مذهب جمهور من المسلمين ، بإقامة جوامع تقعد فيها الجماعة غير جامع الزيتونة الذي أصبح على اتساعه دون ما يتطلبه العمران الجديد للمدينة ، فتلاحقت جهود الملوك الحفصيين على إنشاء جوامع في أماكن يسمح موقعها من جامع الزيتونة باستقلالها بالجماعة بما يحول بينها وبينه من الفواصل . فأنشىء أولا جامع الموحدين المعروف اليوم بجامع القصبة أو الجامع الحفصي ، وكان إنشاؤه داخل سور القصبة الذي سمح وجوده لدار الملك المحاطة به ان تعتبر مدينة وسط المدينة . ثم أنشئ جامع التوفيق المعروف بجامع الهواء ، ثم جامع باب البحر ، ثم جامع أبي محمد ، وجامع باب الجزيرة ، ثم جامع سيدي يحيى ، ثم جامع سيدي جعفر بالتبانين وهو المعروف اليوم بجامع النفافتة ، وهو ثامن جوامع الخطبة بتونس وآخر ما ثبت إحداثه في عهد الدولة الحفصية .

ومع كثرة هذه الجوامع ووفرة العناية بها من طرف الدولة ومن طرف الأمة معا ، فقد كان جامع الزيتونة ينزل منها منزلة الأصل من الفروع والأب من الأبناء ، فاكتسى بذلك حرمة سامية في نظر المدينة قاطبة ، وانثالت على رحابه مساعي الدولة الحفصية بالرعاية والتعمير حتى بلغ ما تقرر في نفوس أهل الحاضرة من حرمة جامع الزيتونة ما ذكره الزركشي من أنه في رمضان سنة 705 هـ. دخل أحد زعماء القبائل الى جامع الزيتونة بخفيه ، فزجره بعض الناس عن ذلك ، فقال : دخلت والله بهما على السلطان ، فاستعظم العامة ذلك منه ، وقاموا عليه ، وقتلوه بالجامع ، ثم جرّوه في طرق تونس .

وتفنن الحفصيون في تعمير جامع الزيتونة بالمجالس الصالحة من قراءة القرآن ورواية الحديث . فقد ذكر الشماع أن المولى أبا العباس أحمد المتولي من سنة 772 الى سنة 796 هـ أنشأ قراءة للسُّبُع من القرآن يوميا

بالمقصورة الغربية من جامع الزيتونة ، ورصد لهذا العمل وقفا مؤبدا .
قلت : وهو الحزب القائم الى يومنا هذا بجامع الزيتونة ، ويعرف بحزب السبع . كما ثبت في كثير من المصادر التاريخية أن المولى عثمان وردت علية من الأندلس هدية فاخرة سنة 868 ه من جملتها مصحف عظيم الشأن لم ير الراؤون أحسن منه خطا وتزويقا بالذهب ، فجعل له غلافا مرصّعا ، وأمر بوضعه في جامع الزيتونة ، ورتّب له أربعة قراء أصواتهم حسنة يقرؤون به كل يوم قبل الصبح وقبل الظهر وقبل العصر ، وأوقف عليهم وقفا قدره ألف دينار في السنة . وذكر ابن أبي دينار أن ولي عهد الدولة الحفصية المولى محمد المسعود ابن الملك عثمان كتب بخطه ختمة في عدّة أسفار ، ووضعها على التوابيت بوسط جامع الزيتونة ، وعين لها وقفا يقوم بالقارىء الذي يقرأ بها كل يوم بعد صلاة الظهر .

وأما قراءة الحديث بالجامع فإن السلطان أبا فارس المتولي من سنة 796 الى سنة 837 ه قد أسس مجلسا يوميا لقراءة صحيح البخاري قبل العصر وقراءة كتاب الشفاء للقاضي عياض وكتاب الترغيب والترهيب للحافظ المنذري بعد العصر . وأوقف على ذلك وقفا دائما .

وقد كانت عنايتهم بتعمير الجوامع المحدثة في دولتهم عظيمة أيضا ، لكنها لا تبلغ مدى هذه العناية التي كانت لهم بتعمير جامع الزيتونة وما لهم من التسابق في هذا المضمار .

فقد أصبحت العناية بالترفيه على المصلّين مطمح أنظارهم وشغل أفكارهم . فقد اعتنى المولى أبو عمرو عثمان ببناء الميضاة الضخمة التي بدرب ابن عبد السلام من سوق العطارين وهي الموجودة الآن لصق مكتبة الخلدونية ، فتمّ بناؤها سنة 854 ه. بعد ان دامت أشغاله عامين . ومن جملة

ما أحدث فيها من المرافق للمصلين ان أمر بتسخين الماء فيها في الشتاء من كل عام . وفي مقابلة هذا الإرفاق الشتائي ، فان إرفاقا آخر صيفيا شمل المصلّين بالجامع الأعظم من طرف الملك أبي عمرو عثمان ، وهو ان أمر بعمل قلاع على صحن جامع الزيتونة كل يوم جمعة في فصل الصيف ليقي الناس حر الشمس .

وقد كانت إقامة الشعائر بهذه الجوامع وتعميرها وإجراء هذه الإرفاقات بها موكولا به الى عاملين أكفاء لأعمالهم مرتبين على مقتضى أهمية تلك الأعمال وحرمتها . ففي كل جامع سدنة يقومون بقمّه وفرشه واستصباحه ، وعليهم ناظر يسمى « المزوار » وهو لفظ بربري معرب دخل اللهجة التونسية في الدولة الحفصية وهناك قراء معيّنون على كرسي الختمة . وفي كل جامع جمعة إمامان يتولى أحدهما الخطابة وإقامة الجمعة ، ويتولى الآخر إقامة الصلوات الخمس كل يوم . وربما جمعت الخطابة وإمامة الخمس لشخص واحد . كما ان إمام الخمس قد يترقى الى الخطابة بعد مباشرة الخمس ، وقد لا يترقى لما يتطلبه منصب الخطابة من شروط لا يطرد توفرها في إمام الخمس .

والرتبة العليا في هذا السلك هي هي رتبة المفتي التي هي أعلى منزلة من الإمامة والخطابة . والفتوى هنا غير الفتوى القضائية . وإنما هي عبارة عن الانتصاب بالجامع لإفادة السائلين فيما يحتاج العامة فيه الى سؤال أهل العلم من أمر دينهم . وربما أفرد هذا المنصب بولاية خاصة ، وربما جمع الى الخطابة والإمامة كما جمعت ثلاثتها للإمام ابي عبد الله الرصاع المتوفى سنة 864 هـ ومن أشهر من ولي الفتيا بجامع الزيتونة الشيخ الإمام ابو عبد الله محمد بن عرفة وتلميذاه العظيمان ابو مهدي الغبريني وابو القاسم البرزلي .

ولم يكن مقام الفتيا خاصا بجامع الزيتونة بل قد ثبت وجود هذا المنصب أيضا بجامع التوفيق وجامع ابي محمد وجامع باب الجزيرة . فممن ولي الفتيا بجامع التوفيق القاضي أحمد القلشاني شارح المدونة والرسالة المتوفى سنة 863 هـ ، وممن ولي الفتيا بجامع أبي محمد أبو العباس بن أحمد القسنطيني قاضي الأنكحة ، وممن ولي الفتيا بجامع باب الجزيرة أبو عبد الله الغافقي وأبو عبد الله الزنديوي . وكان الانتصاب العمومي للفتوى بالجامع يقع يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة او بعد صلاة العصر . وربما كان الفقيه الواحد يجمع الخطابة في جامع والفتيا في جامع آخر كما كان القاضي ابن عتّاب خطيبا بجامع القصبة ومفتيا بجامع الزيتونة والقاضي البحري مفتيا بجامع الزيتونة وخطيبا بجامع أبي محمد .

ولم يكن التفرق الذي شمل المدينة في جماعة الجمعة بتعدد المساجد شاملا لها في العيدين ، لأن صلاة العيد كانت تقام في المصلى خارج سور المدينة . وكان أول معدد للجوامع بتونس ، وهو المولى أبو زكرياء الأكبر ، هوباني المصلّى، كأنه يريد بذلك الإبقاء على وحدة أهل المدينة التي لم يتيسر الإبقاء عليها في الجمعة . وقد كان هذا المصلى براحا متسعا من الارض تقدر مساحته بمساحة مدينة بنزرت يومئذ . وقد مهدت أرضه تمهيد الطرقات وأحاط به سور له أبراج وشرائف وقد كان تأسيسه سنة 626 هـ اي قبل تاسيس جامع الموحدين .

والحق ان بلدا يكون مصلاه مقارنا في الساحة لمدينة من أهم مدن العمالة لصعب على جامعه العتيق ان يستقلّ بأمر الجمعة .

في الحضــارة الحفصيــة

3 ـ نظام القضاء بتونس فى عهد الدولة الحفصية

كانت الدولة الحفصية دولة نهضة دينية وإصلاح اجتماعي . فلا بدع ان يـكون القضاء في برنامجها الإصلاحي بمـكانة رفيعـة توازي ما للقضاء المنظم من الأثر في حراسة الآداب الدينية وإقامة النظم الشرعية وحماية التوازن الاجتماعي وحفظ متانة العمران وسلامة المدنية ، كما كان للقضاء من الاعتبار في نظر كل دولة إسلامية أسست على أصول النهضة ومبادىء الإصلاح منذ عمّم عمر بن الخطاب رضي الله عنه نظام القضاء في بلاد الإسلام ونشر أصول الإجراءات الشرعية .

ولم تـكن الدولة الحفصية لتظهر امتيازا لها ولا خصوصية لنظمها في ما يرجع الى القانون الشرعي الذي كان يأخذ به القضاة في فصل النوازل ولا ما يرجع الى الأساليب التي يجري عليها نشر النوازل وتهيئتها للحـكم مما يعرف في اصطلاحاتنا العصرية بقانون المرافعات ، فان ذلك أمر لا أثر فيه لاختلاف الدول ، وانما هو راجع الى أثر تفقهات الفقهاء وأقوال المجتهدين في المذهب الذي تقلدته البلاد المغربية في عهد بني حفص ،

وهو المذهب المالكي وما دوّن فيه من الفروع في المعاملات والنوازل بالأندلس او بالمغرب او بالشرق .

ولكن الأمر الذي يبحث فيه عن خصائص الدول ويختلف باختلافها هو ما يمس نظام القضاء من وضعية الدولة ، وذلك في منزلة القضاء من الملك ومقدار ما يسمح له من الحرمة والاستقلال ، وكيفية تفريع السلطة القضائية عن مقرها الأعلى في توزيع مناطق القضاء ، وضبط مراجعها ، وطرق انتخاب القضاة ، وكيفية تصرفهم في سلطتهم .

فلا شك ان السلطة القضائيـة المركزية كانت من علائق الولاية العامة التي للملك الحفصي باعتباره أميرا مفوّضا من الخلافة الموحدية في جميع سلط الخليفة بالقطر التونسي ، ثم باعتباره خليفة أصليا يجمع في ذاته حقوق الرئاسة العامة للمسلمين . وهذه السلطة القضائية التي للملك كانت ممثلة في الفروع المشتقة منها المستمدة من قوتها التي يقوم بها المتولون للأحكام الشرعية في مناصبهم الموزعة في أطراف السلطنة الحفصية على دوائر قضائية ذات حدود معروفة يقوم على رأس كل دائرة منها قاض من قضاة الكور الذين كانت مراكزهم بأهم مدن السلطنة كالقيروان وسوسة والمهدية وصفاقس وقفصة وجربة وطرابلس وباجة والأربص وبونة وقسنطينـة وبجاية . ولكن هذا النفوذ المقسم على الدوائر الترابية الموزع بين قضاتها لم يكن راجعا الى المركز الأعلى مباشرة ، بل بواسطة سلطة تقع بين هؤلاء القضاة والخليفة ، تجتمع فيها الحقوق الحكمية من عموم الدوائر القضائية بالسلطنـة اجتماع التصرفات الجزئية في مرجع النظر الرئيسي . وتلك هي سلطة قاضي الجماعة بحاضرة تونس الذي ينحصر فيه حق تعيين قضاة الكور في الدوائر المعينة لهم وحق النظر في سير القضاء بين أيديهم وحق صرفهم عن الولاية عند ظهور مقتضي ذلك وحق نقل

القاضي من دائرة الى دائرة وحق النظر الاستئنافي في الأحكام الصادرة عنهم وتعقيبا بالنقض او الإبرام .

وقد اقتضت السنن الحكيمة التي سار عليها الملوك الحفصيون رحمهم الله في الإخلاص لواجباتهم الملكية حياطة هذا المنصب السامي ، وهو منصب قضاء الجماعة ، بحرمة واستقلال أصبحا من عبر التاريخ . وبلغ من أمر ذلك ان المولى أبا يحيى زكرياء ابن اللحياني الذي حكم المملكة من سنة 711 الى سنة 717 هـ ، قد سلم ولده وولي عهده لحكم القاضي ابي اسحاق ابن عبد الرفيع في جناية ادّعي بها عليه ، فحكم عليه القاضي بالقتل ، ثم عفا عنه من له حق الدم ، فبقي مسجونا الى أن خرج من سجنه الى ولاية الملك ، وهو المستنصر الثاني الملقب بابي ضربة الذي كانت ولايته أشهرا من سنة 717 هـ .

كما كان من مظاهر هذا الاستقلال الواسع أن المولى أبا بكر الملقب بالمتوكل الذي امتد حكمه من سنة 717 الى سنة 747 هـ ، كان قاضي الجماعة في عهده الشيخ محمد ابن عبد السلام ، فأراد بعض عظماء الدولة التّدخل في بعض أحكامه ، فأعلن القاضي احتجاجه على ذلك بتعطيل الحكم ، فانتبه السلطان لردع المتعرض لاستقلال القضاء ، وقال للقاضي ابن عبد السلام : أطالبك بين يدي الله إن توجه لأحد على ولدي حق وتركته .

وكان من مظاهر حرمة القضاء ما مشى عليه الحفصيون من الامتناع عن تبديل قاضي الجماعة . فقد ذكر في ابتسام الغروس أنه « يصعب عزل قاضي الجماعة بحاضرة تونس وتأبّي ملوكهم عن ذلك » . ولا شك أن ضمان ذوي المأموريات من التعدي حامل لهم على توخي الرشد في أداء مأمورياتهم .

ومع هذا الاستقلال الواسع والحرمة السامية ، فقد كان قاضي الجماعة الذي هو واسطة الملك في تصريف أمر القضاء على اتصال وثيق بمقر الخلافة . فقد ذكر الزركشي أن عادة قضاة تونس الحضور لدى الخليفة كل يوم سبت للسلام عليه . ولهذه المنزلة الرفيعة كان الحفصيون شديدي التحري في انتخاب من يسندون اليهم قضاء الجماعة بحاضرتهم . فقد ذكر ابن ابي دينار في ترجمة المتوكل أنه لا يولي قاضيا حتى يشهد فيه بالخير ، فكانوا يتحرّون في ولاية قاضي الجماعة أشهر علماء مملكتهم المشهود لهم من العموم بالفضل ، المتفق على أمانتهم ، لما يتحققون من رجوع مسؤولية الأحكام إليهم . فلا يعهدون بها الا لمحل ثقة . فقد ذكر المؤرخون ان المولى المستنصر كان يقول برئت من حقوق الأمة بعد جعلي ابن الحبار قاضيا عليها . ولم يكونوا يراعون في الولاية لقضاء الجماعة خصوصية الانتساب لمدينة تونس ولا لعمالتها . فقد ولي قضاء الجماعة بتونس أفراد من أهل طرابلس وآخرون من أهل الأندلس او بجاية او قسنطينة بله أهل قابس وتوزر وصفاقس وسوسة . وكان الملوك يستشيرون كبار علماء الدين في انتخاب قاضي الجماعة . وأثبت لنا التاريخ من مثل ذلك استشارة المتوكل الحفصي للشيخ ابن عرفة في ولاية قاضي الجماعة عند وفاة ابن عبد الرفيع .

ولم تكن الدائرة التي مقرها مدينة تونس العاصمة تابعة نوازلها لنظر قاضي الجماعة رأسا ، وإنما كانت لوفرة عمرانها وتشعّب أنواع النوازل بها راجعة الى أنظار قضاة تحت قاضي الجماعة يتوزعون النظر باختلاف أنواع النوازل . فكان هناك قاض يختص نظره بنوازل الحالة الشخصية من عقود الزيجات ونوازل المعاشرة والطلاق وما يتفرع عنها من نوازل الحضانة والنفقة ، ويسمى قاضي الأنكحة . وقاض آخر يتولى

النظر في النوازل المدنيـة من المعاوضات والتبرعات وما يتفرع عنها ويسمى قاضي المعاملات . وقاض آخر لإثبات مداخل الشهور يعرف بقاضي الأهلّة . وهؤلاء القضاة الثلاثة يرجع نظرهم الى قاضي الجماعة كما يرجع نظر قضاة الكور ، فلم يكن يرفع الى قاضي الجماعة ابتداء الا نوازل الدماء والتعديات الجنائية التابعة لدائرة مدينة تونس نظير ما عليه المحاكم الاروبية اليوم من اعتبار نظر المحكمة الجنائيـة مساويا لنظر المحاكم الاستئنافية في المدنيـات .

ولم يكن لقاضي الجماعة في ابتداء أمر الدولة الحفصية مرجع رسمي معين للاستشارة في نصوص الأحكام وتطبيقها حتى جاء القرن التاسع ، فظهرت فيه وظيفة المفتي الذي اعتبر مرجعا للقاضي في السؤال اذا أشكل عليه الأمر . وجعلت بدار القضاء بيتان واحدة لجلوس القاضي وأخرى لجلوس المفتي او المفتين ، وكانت دار القضاء في الدولة الحفصية بنهج الباشا . واقتضى وجود المفتي الى جانب القاضي فتح باب المفاهمات والمراجعات بينهما ، فأصبحت النوازل المعضلة المحتاجة الى مباحثة ومفاوضة تعرض في مجلس خاص يجمع قاضي الجماعة والمفتين بحضرة الخليفة في مجلسه بالقصبة ، ويكون الخليفة في ذلك المجلس قاضيا بتنفيذ ما يسفر عليه رأيهم او يرجحه أكثرهم . وكان هذا المجلس ينعقد بالقصبة يوم الخميس من كل أسبوع ، وفي سائر أيام الأسبوع يقضي القاضي في دار القضاء فيما لا يرى وجها لرفعه الى مجلس الخميس .

وقد جعلوا من حق المدّعي عليه ان يتمسّك برفع نازلته الى مجلس الخميس ، فيكون القاضي ملزما بإجابته الى ذلك . فإذا ظهر للمدعى عليه رجاء مصلحة تفوته بانفراد القاضي بالحكم في أمره ، فانه يقول : أنا بالله

وبالشرع وبالمجلس ، فيتوقف أمره الى يوم الخميس ليعرض في مجلس الخليفـة .

كما كان من حرية المتحاكمين أنهم إذا حضروا في المجلس تكلموا في نازلتهم بما لديهم من الحجج ، وأوردوا ما يتمسكون به من النصوص الشرعية ، وتباحثوا مع من لا يوافق على تلك المستندات من القاضي او المفتين ، وربما وقع الرجوع في تهيئة هذه المرافعات الى رجال من العلماء بالفقه الذين ليست لهم حيثية في الفتوى او القضاء ، فأمدّوا الخصوم بالنصوص والتخريجات والأفهام التي تسمح لهم بمناقشة الهيئة الحاكمة مناقشة تساوي الأساليب التي تسير عليها مرافعات المحامين اليوم من مجاذبة المجلس الحاكم وجهة نظره القانونية في تطبيق الحكم على النازلة .

وبذلك أصبح النظام الحفصي للقضاء نظاما جامعا لأصول سبل الاهتداء الى الحق من حفظ حرمة القاضي وإحكام توزيع النظر القضائي وتحديد السلطة الحكمية وضمان حرية المرافعات .

في الحضارة الحفصيــة

4 ـ خزائن الكتب العمومية في عهد الدولة الحفصية

ان من الكائنات الحية ما هو في فَنائه أشهر منه في وجوده وما يسجل له انتهاء أمد حياته ذكرا أوسع وشهرة أرسخ في الخالدين ، كهذه المكاتب العامة التي كانت تعمر الحاضرة التونسية في عهد الدولة الحفصية الزاهرة . فقد ارتجت بذكر نهايتها صحف التاريخ ، وتكسرت نفوس الشاعرين لتخيّلها مبعثرة مداسة تبكي حرمة الدين وتندب كرامة العقل . ومع هذه الذكرى الأليمة الثابتة عنها في نفوس المدركين من أهل الإسلام والأجانب ومن أبناء تونس وأبناء غيرها من بلاد العالم ومن أهل لغة الضاد وأهل سائر اللغات ، فانهم لا يكادون يعلمون عن تاريخ حياة هذا الشهيد الكريم شيئا يذكر ، ولا يوردون من تفاصيل مواقفه في الجهاد ما أوردوا من عظمة موته وكرامة مصرعه .

على أن ما للدولة الحفصية من الأيادي البيضاء في بعث الحضارة في طريق الازدهار ورفع منار المجد الإسلامي بهذه الديار ، ليجعل المتتبع لتاريخها متوقعا أن يرى من العناية بالكتب والمكاتب العامة ما يوازي عنايتهم بالعلماء وعملهم المجيد في نشر العلم .

فقد كان الشغف بجمع الكتب والرغبة في تسهيل ما بينها وبين المطالعين ديدن الدول العظمى في الإسلام منذ ابتدأ العلم طور نضوجه ببيت الحكمة ببغداد في حمى الرشيد حتى أتمه في الخزائن الثرية في حمى ءال سامان وءال بويه او حمى نظام الملك او الشريف الرضي .

وعرف المغرب الإسلامي من أمر هذه المكاتب حظا وافرا عظيما في أم العواصم المغربية القيروان منذ القرن الثالث ، فقد ذكر الرحالة العبدري أنه وقف بمكتبة جامع القيروان على كتب موقوفة من عهد سحنون فكان حقا على الدولة الناهضة ببقايا مجد القيروان الباعثة على مثال حضارتها حضارة عاصمة تونس أن تسابق الى إمداد الحاضرة الفتية بالمكاتب العامة كما أمدّتها بالمدارس .

وليس من الغريب في شيء اذا نحن وقفنا على أن منشيء المدارس بتونس هو عينه الذي أنشأ المكاتب بها ، وذلك هو المولى ابو زكرياء الأول المتوفى سنة 647 ھ ، فقد كان من الملوك المشهود لهم بالعلم والأدب الثاقبة في ذلك ءاثارهم ، وكان الواضع حقا لأساس الضخامة والعظمة من السلطنة الحفصية ، فكان أول الملوك الحفصيين اعتناء بجمع الكتب ، وكانت أول مكتبة أثبت وجودها التاريخ بتونس بعد مكاتب القيروان محدثة في عهده وبعنايته ونامية برعايته .

وكان مقر هذه الخزانة العظيمة بالقصبة حيث مقر الملوك الحفصيين ، فبذل المولى أبو زكرياء جهودا عظيمة في تكوين هذه المكتبة وتوسيعها وحسن اختيار عناصرها ، فكان يوسع دائرة الجمع والانتقاء من أقصى المغرب الى المشرق ، وكان يهتم بالأصول الجيدة الصحيحة المتقنة من كل كتاب ويأمر بنسخ مالا يتوصل الى التحصيل على أصوله من دواوين العلم

والأدب حتى بلغت خزانة كتبه التي جمعها ستة وثلاثين ألف مجلد على ما ذكر الشماع .

وكان من اهتمام المولى أبي زكرياء بأمر هذه المكتبة أن عهد بنظرها الى عالم من الجامعين بين رئاسة الفقه ورئاسة الأدب هو الحسن بن موسى ابن معمر الهواري الطرابلسي المتوفى بتونس سنة 682 هـ ، وكان صاحب العلامة في دولة أبي زكرياء ذكره الكاتب التجاني في رحلته عند الكلام على طرابلس ، فأورد مثلا عن أدبه . وقد نقل ابن فضل الله العمري في كتابه مسالك الأبصار عن ابن سعيد ان أبا زكرياء كان يجعل الاشتغال بأمر خزانة الكتب وسؤال ناظرها عن احتياجاتها من أشغاله اليومية التي لا يتخلف عنها وذلك من شديد اعتنائه بها وحرصه على نموّها .

وهذه المكتبة النادرة ، وإن كانت بإيجادها داخل أسوار القصبة لا تعتبر مكتبة عامة بالمعنى الأتم ، فان لها من الآثار الثقافية الناشئة عن المكاتب العامة حظا وافرا يصح ان تنزل بمقتضاه منزلة المكاتب العامة . فقد كانت هي وأمثالها من مكاتب الملوك مرتاد الطبقة الممتازة التي تتألف من أهل العلم ، وبواسطة روادها تنتشر فوائدها في الأوساط العلمية قاطبة ، فهي أشبه شيء في ذلك بما يوجد اليوم من مكاتب الجمعيات والنوادي والمجامع العلمية التي يصح اعتبارها بدون تردد في عداد المكاتب العامـــة .

وقد بقيت هذه المكتبة زاهرة وافرة كامل ملك مؤسسها أبي زكرياء ، ولكنها أخذت في التناقص والتراجع من بعده وبعد ابنه العظيم المستنصر . فقد ذكر التجاني عن ناظرها الحسن الهواري المار ذكره أنه تولى نظر المكتبة مدة أبي زكرياء وطرفا من مدة المستنصر ، فكانت كتبها ثلاثين ألف

سفر ، ثم اعتزلها تسع سنين ، وعاد إليها سنة 675 هـ في خلافة الواثق ، فوجدها تنقص عن ستة ءالاف ، فسئل عن موجب ذلك ، فقال المطر وأيدي البشر .

ثم ان عاصفة من عواصف الاضطراب هبت على العرش الحفصي دفعت بهذه الثروة العلمية الى التلاشي التام ، وذلك لما ظهر بين أبي بكر ابن أبي زكرياء الثاني وبين زكرياء ابن اللحياني . وكان ابن اللحياني على كرسي تونس ، فأحس بالاضطراب وأيقن بالعجز عن مقاومة منافسه أبي بكر ، فعزم على الخروج من تونس ، فجمع ما كان بقصر الملك الحفصي من الأموال والذخائر ، فباعها ، واصطفى أثمانها ، وخرج بها . قال الزركشي في تاريخ الدولتين : « فجمع الأموال ، وباع جميع الذخائر التي كانت في القصبة حتى الكتب التي كان الأمير أبو زكرياء الأكبر جمعها واستجاد أصولها ودواوينها أخرجت للكتبيين ، فبيعت بدكاكينهم » . اهـ . كان ذلك سنة 717 هـ .

ولكن هذه المكتبة لم تتلاش الا وقد تركت للعلوم خلفا عنها في الخزانة التي أنشأها الأمير يحيى ابن الملك ابراهيم في المدرسة التي أنشأها من ملك والده في حدود سنة 680 هـ وهي المدرسة المعروفة بالمدرسة المعرضية التي انقرضت فيما بعد ، ثم أسست على أنقاضها مدرسة النخلة بسوق الكتبيين اليوم ، وهذه المكتبة المنشأة بالمدرسة المعرضية هي أقدم المكاتب العامة التي ثبت ذكرها في العهد الحفصي ، ولا شك ان غير المعرضية من المدارس قد كانت له خزائن كتب ، ولكنا لم نقف على ما يثبت شيئا من ذلك تعيينا .

انا نعلم ان قصر الحفصيين بالقصبة قد جددت خزانة كتبه بعد النكبة التي ألمت بها ، ثم خرجت منه الى سبيل المكاتب العامة في عهد المولى

أبي فارس . فقد أسس سنة 797 ه خزانة كتب مشتملة على أمهات العلوم والدواوين وبنى لها بيتا بصحن جامع الزيتونة الأعظم في الرواق الشمالي ، وجعلها تفتح كل يوم من الزوال الى العصر ، واشترط عدم إخراج الكتب منها ، وجعل لها قيمين ، ورصد لها أوقافا تصرف لقيّميها ولإصلاح الكتب. وقد ذكر الشماع في تاريخه عند الكلام عن كتب هذه المكتبة أنها كانت بقصر الملك بالقصبة .

واقتدى الملوك الحفصيون من بعد بأبي فارس في جعلهم رحاب جامع الزيتونة مقرا لما أحدثوا من خزائن الكتب . فقد أحدث حفيد المولى عثمان خزانة تشتمل على كتب نادرة عديمة المثال ، وجعل مقرها بالمقصورة الشرقية من الجامع حيث لا يزال بابها الى اليوم يحمل في نقوشه البديعة تاريخ تأسيسها عام أربع وثمانين وثمانمائة في رجب ، وهي الكتابة الواضحة للناظر على واجهة الباب الواقع حذو البيت الذي كان معدا لجلسات النظارة العلمية . وقد ذكر الشماع أيضا أن الكتب التي كونت هذه المكتبة كانت من المكتبة الخاصة بقصر الملك . وتلا صنيع الملك عثمان صنيع حفيد ابنه الملك ابي عبد الله محمد بن الحسن ، فأسس مكتبة جعل مقرها في الرواق الشرقي لجامع الزيتونة في بناء أحدثه لذلك ، يشرف على دكاكين الفاكهة ، ويمتد طرفه الى سوق العطارين وهو المحل الذي لم يزل يعرف الى اليوم باسم المكتبة العبدلية نسبة لمؤسسها أبي عبد الله ، وتعمره اليوم الكتب التي جمعها هنالك الوزير العظيم خيرالدين في عهد المشير الثالث محمد الصادق باشا ، فلذلك يقال لها أيضا المكتبة الصادقية وهي المكتبة الحفصية الوحيدة التي لم تزل مكتبة الى اليوم وإن كانت رابعة المكاتب العامة التي خلفها الحفصيون لمدينة تونس فيما أثبته التاريخ . أما الكتب التي كانت تملأ تلك المكاتب الباهرة ، فقد نزلت على حكم الزمان عند امتحان تونس

بالاحتلال الإسباني ، فلم يبق لها عين ولا أثر ، وذلك سنة 980 ه أي بعد تأبين أولاها وهي مكتبة المدرسة المعرضية بثلاثمائة سنة تماما . قال ابن ابي دينار في المؤنس يصف حوادث تلك السنة : « وفي تلك الأيام أهين المسجد الأعظم ، ونهبت خزائن الكتب التي به ، ودرست بأرجل الكفرة معالم المدارس ، وتفرق ما جمع فيها من دواوين العلوم ، وتبدد في الشوارع حتى قيل إن المار من شرقي الجامع إنما يمر على الكتب المطروحة هناك » اه .

فهذا مثال ناحية عظيمة من نواحي الحضارة الحفصية ، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

فى الحضـــارة الحفصيـــة

5 ـ الحفصيون يروون تونس بماء زغوان

لا يزال كل نفَس من أنفاس الحياة بهذه الحاضرة التونسية يتردد بمفاخر الملوك الحفصيين وأياديهم البيضاء في إقامة عمرانها على أكمل ما تقتضي عاصمة مملكة قاهرة ومدينة من مدن الحضارة الإسلامية الباهرة .

ناهيك بأنها مدينة لهم بأعظم معالمها التاريخيـة وأقواها أثرا في حياة المجتمع النامي بين أسوارها ، وتلك هي الحنايا التي لا تزال ماثلة عند مدخل المدينة من شمالها الغربي ، تعنون عن مجد أثيل ومقام من الحضارة جليل ، حتى كنيت تونس بها ، فدعاها كبار شعرائنا العصريين بأمّ الحنايا ، والحنايا قد كانت منذ القدم طريقا لتزويد الحواضر بالماء وضمان ري المـدن .

وكان الأقدمون يهتمون اهتماما عظيما بحظ مدنهم من الرّي وتاسيسها بالمواقع السامحة بانتظام ريها وضمان رد غائلة العطش عن ساكنيها ، فاتخذوا المدن الأولى على ضفاف الأنهار العظمى ومنابع العيون الجارية . فلذلك لما راعت الدولة الموحدية لمدينة تونس مزاياها فاتخذتها عاصمة

إفريقية ، كان مشكل الرّي مشكلا عظيما يجابه برنامج الموحدين الذي عهد بإنجازه الى بني حفص وذلك ان هذه المدينة ليست واقعة على نهر ولا وارد من عين . فراى الملوك الحفصيون أن أول واجب في خدمة هذه المدينة الناشئة بحاضرتهم الجديدة ان يعملوا على إيصال الماء إليها من أيسر طريق ممكن .

ولم تكن فكرة الحفصيين في أمور العمران إلا فكرة كبار المؤسسين للمدنيات في الانتفاع بمآثر الأولين والاقتداء بصنيع الماضين . ولا شك أن أعظم أثر عمراني في هذه المملكة جدير بان يقتدى ويسار في أثره إنّما هو أثر العمران الروماني ، ولا سيما في مسائل الري التي كانت في نظر الرومان بالمقام الأوّل .

وقد كان استعمال الحنايا لجلب المياه مطروقا عندهم في كل أرض عمروها ، وكانت نظرية العلم يومئذ قاصرة تعتقد استحالة صعود الماء الى مكان أعلى من منبعه ، فتحملوا مشاقّ كانت آثارها برهانا على أن همم الأقدمين لا تعرف الاستسلام للمصاعب .

وكانت الحنايا قد استعملت في البلاد التونسية لجلب الماء إلى العاصمة القديمة قرطاجنة من العين المستبحرة العذبة بجبل زغوان .

ولكنها قد تطاولت عليها القرون وهي فريسة الإهمال والخراب وعرضة للهدم في الحروب والقطع عند المحاصرات ، فكانت حالتها عند نشأة الدولة الحفصية ونقل العاصمة الى تونس كما قال أبو بكر بن حبشي

تمتّع من بقايا للحنايا ... بأبدع منظر تصبو إليه
تأمّل صنع أرسمها البواقي ... وقد مدّ الفناء لها يديه
كسطر بعضُ أحرفه تمحّى ... وبعض لاح مضروبا عليه

فلما ءال ملك الحفصيين إلى ثالثهم ملكا ابي عبد الله محمد الملقب بالمستنصر ، وقد بلغت السيادة الحفصية على عهده أوج عزّها ، زادت مدينة تونس اقتضاء لحل مشكل الرّي ، وقد أصبحت أكبر عواصم الشمال الإفريقي ، وتهيأت لان تكون عاصمة الخلافة الإسلامية . وكان ما في نفس المستنصر من الحرص على ضخامة الملك واتساع العاصمة يحمل على الإسراع بإجابة ذلك الاقتضاء ، فعمد الى الحنايا الرومانية التي كانت على ما وصفنا من الخراب ورمّها ترميما محكما أعاد إليها شبابها وهيأها ثانية لاستعمالها القديم في إرواء عاصمة إفريقية . ولا تزال ءاثار الترميمات الحفصية في الحنايا الرومانية على الطريق الجارية بين تونس وزغوان ماثلة إلى اليوم للعيان يدركها العارفون بالآثار بما يلاحظون من الفروق في أساليب البناء ومواده . ولما بلغت ترميمات المستنصر للحنايا إلى حيث يفترق طريق تونس عن طريق قرطاجنة ، أعرض عندئذ عن الحنايا الرومانية ، وتركها تسير في انهدامها تجدد عهودها بتلك المدينة العظيمة ، وتبحث عن باب مجدها في خفايا الأطلال . وقد كانت الحنايا الرومانية تحاذي مدينة تونس من شرقيها ءاتية من الجنوب الى الشمال ثم تسلك طريقها الى قرطاجنة مما يلي أريانة وسكرة فكانت تونس في ذلك كما قيل

كالعيس في البيداء يقتلها الظما والماء فوق ظهورها محمول

فمن حيث ابتدأت الحنايا تبعد عن تونس قاصدة قرطاجنة تركها المستنصر وأنشأ حنايا جديدة هي حفصية بحتة لم تقم على أطلال رومانية ، وهي الحنايا التي تمر من شمالي مدينة تونس الى غربيها قاطعة الطريق بين تونس وباردو حيث لا تزال قطعة منها إلى اليوم قائمة سالمة .

وكانت تلك المنطقة التي تمر بها الحنايا الحفصية تقع قصور ومنتزهات للحفصيين تعرف بجنات أبي فهر ، فأقاموا وسط تلك الجنات صهاريج

وجوابي متعرّضة لمصبّ الحنايا ، وأقاموا في بقية الطريق بين جنات أبي فهر وتونس صهاريج يختزن بها الماء لوقت اشتداد العطش بالعاصمة ، وهي المعروفة عند أهل تونس بالفسقيات ، ومن منتهى الحنايا عند سور تونس من الجهة الغربية تسير ساقية تحت الارض تتّصل بصهاريج الماء التي تحت صحن جامع الزيتونة ، فاذا امتلأت تلك الصهاريج ردت بقية الماء الجاري على الحنايا الى الصهاريج العامة خارج السور ثم إلى جنات ابي فهر .

وقد كان وصول ماء زغوان إلى تونس لأول مرة في التاريخ من اثر هذا الصنيع المحمود الذي قام به المستنصر سنة 666هـ منذ سبعمائة سنة الا ثلاث سنين ، فما من وارد من ماء زغوان من أهل الحاضرة التونسية اليوم الا وللمستنصر الحفصي عليه فضل في إيصال ماء زغوان الى تونس لاول مرة ، وما من ذاكر لمئاثر ملوك المسلمين في الحضارة الا وحناياهم القائمة بممالك المغرب الإسلامي وبالاندلس تدعوه الى تسجيل ناحية خفية من نواحي الفنون العمرانية في حضارة الإسلام ، والحنايا التونسية من بينها تنادي بفضل المستنصر وهمته الشماء ، كما نادت بفضله بين أقطار العالم وهو حي ، وجلبت إليه الفخر والشهرة والمدح الخالد يوم أقامت بين يديه حجة الأدب المغربي بالمغرب أبا الحسن حازما القرطاجني الأندلسي يصف عظمة مدينـة تونس وأثر جلب الماء إليها على الحنايـا اذ يقول في ذكر المستنصر :

ودت ميـاه الأرض أن تحظى بما   قد حظـي الماء الذي بها جـرى

ويطرد مشيرا الى إعادة الحنايـا الى ما سبق من الانتفاع بها في عهـد الرومان :

وطـــود زغـــوان دعـــوت ماءه فلـــم يزغ عن طاعـــة ولا ونى
وكفّــــــرت طاعتـــه لمؤمـــــن طاعتـــه لـكافر في ما مضـــى
وعـــاد في عصركـــمُ كعهـــده في عهد من شاد الحنايا وحنا
كان به قد ســـاح وسط تونس وصاح في الناس ردوا ماء الندى
وانساب في قصر أبي فهـــر الذي بـكلّ قصر في الجمـــال قد زرى

ولعل في هذه الـكلمة الوجيزة ما يرفع الخطأ عن كثيرين في شأن الحنايا التي أمام باب سعدون بتونس من اعتقادهم أنها رومانية ، ويـكشف عن أولية من أوليات مدينة تونس ، وهي أن أول من جعلها ترتوي بماء زغوان كما ترتوي الآن هو ملـكها

في الحضارة الحفصيــة

6 ـ الآثار الحفصية فى المرسى *

المرسى قبل العهد الحفصى :

في الشمال الشرقي لمدينة تـونـس ، يمتـد رأس ينتهي إلى البحـر على مسافة خمسـة عشـر كيلومترا ، على عشرة كيلومترات في أوسـع عرضه ، هو القـرن الشمالي لمُقَعَّـر الخليـج المكون لمرسى تونس . ويقـع طـرف زاويـة هـذا الرأس متجها إلى الشرق ، حيث تقـوم منارة سيدي أبـي سعيـد ، ثم ينـزل أحـد ضلعيـه إلى حلـق الوادي جنوبا بغـرب ، والبحر شرقيـه ، ويصعد ضلعه الآخر إلى رأس قمـرت شمالا بشـرق ، والبحـر شماليـه . فينحصـر هذا الرأس بين بحيـرة تـونس والبحر الابيض المتوسط ، وسبخـة أريانـة أو قمـرت ، ويتصـل باليابسـة من جهـة الغـرب : حيث تقـع منـه تونس وأريانة وشطرانـة وربـى وادي مجردة المشرفـة على طـريـق بنـزرت .

(*) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ عدد 17 .

ذلك هو الفضاء الذي كانت تملؤه العاصمة القديمة للبلاد الافريقية : مدينة قرطاجة ، وتلك النقطة القصوى منه التي نسميها « جبل المنار » أو « جبل سيدي أبي سعيد » هي التي تعرف عند الجغرافيين الغربيين برأس قرطاجة ، وحواليه تقع المرسى الحصينة التي عرفت بها مدينة قرطاجة في تاريخها القديم ، وكانت مراسي عديدة كما يقول المؤرخون ، والشق الشمالي لهذا الرأس بين جبل سيدي أبي سعيد وجبل قمرت هو الذي يسمى الآن المرسى .

وبقيت آثار مدينة قرطاجة ، لما تحول العمران عنها إلى مدينة تونس أواخر القرن الأول الهجري ، خرائب ودمنا بين مرابع وحقول لا يعمرها الا فلاحون وفدّانون يأتونها انتشارا من مدينة تونس العاصمة ، أو تسربا من أراضي وادي مجردة . وكذلك وصفها ابن حوقل في القرن الرابع ، والبكري في القرن الخامس « قرى رفيعة مفيدة عامرة ، وأصناف ثمارها متناهية في الطيب » .

أما العوالي المشرفة على سواحل البحر ، فقد أقيمت فيها ربط ومحارس من بناء الفاتحين العرب أو من تعميرهم مما تركه الحاكمون الماضون .

فمن المعلوم أنه ، منذ القرن الثاني ، انتشرت الربط على كامل الساحل التونسي بالشمال وبالشرق ، وعندنا على ذلك شهود في رباط المنستير الذي هو من آثار القرن الثاني ، ورباط سوسة الذي هو من آثار أوائل القرن الثالث . ويذكر اليعقوبي ، في القرن الثالث ، أنه كان على طول الساحل ما بين صفاقس وبنزرت قصور يقرب بعضها من بعض يعمرها العباد والمرابطون .

وكذلك وصفها البكري في القرن الخامس ، وزاد فأفاد بالسلسلة المتصلة من الربط والقصور والمحارس المقامة على مراسي البلاد المغربية

كلها ، ما بين الاندلس والاسكندرية . وذكر أن منها ربطا معمورة بالعباد الزهاد منذ فتحت افريقية .

وان أولى السواحل بإقامة الربط والمحارس لساحل هذه الرقعة من الأرض الذي يهدد على غَلْوَةِ سَهْمٍ مدينةَ تونس ، ويتصل بالخليج الذي حفره العرب بالبحيرة وأجروا فيه الماء إلى مدينة تونس ووصلوه بالبحر جنوبي قرطاجة ، لا سيما وقد كانت منذ العهد الروماني والبيزنطي منارة ذات أضواء مقامة على الطرف الشرقي للرأس ، كما دلت على ذلك الحفريات الشاهدة بقدم أسس المنارة الموجودة اليوم ، فيكون ذلك المركز الدقيق أولى المراكز بإقامة محرس يراقب منه البحر حتى تؤمن طوارقه على مدينة تونس . ومن هذا كله نستطيع أن نفترض – مطمئنين إلى صحة افتراضنا – أنه قد كان ، من أوائل القرن الثالث ، على نقط من هذا الرأس محارس وربط ، لا سيما في جبل المنار ، إذ نقدر أن عليه مِثْلَ أو قريبًا من رباط سوسة ورباط المنستير . وبذلك اجتمع لهذا الرأس من اتساع البسائط وسكينتها ، وارتفاع المشارف على البحر وروعتها ، ووفرة الاطلال وعظمتها ، وقصور الرباط وبركتها ، ما علق بها قلوب الزهاد والصالحين من أهل الخلوة والسياحة والرياضة والمرابطة .

ففي مناقب العابد الصالح الشيخ محرز بن خلف المتوفى سنة 413 : أنه كان كثير الخروج إلى قرطاجة والتردد بين أريانة ومنزل خارجة ، وأنه كان يخرج إلى قرطاجة قصد الصلاة على الجنائز ، إذ يظهر أنها كانت مشهورة بمدافن الصالحين ومقصودة للتبرك بالدفن فيها مثل المنستير . كما ورد في المناقب المحرزية أيضا أن الشيخ محرزا كان يقيم حول الحنايا الواصلة إلى قرطاجة ويعتبر بالاطلال اعتبارا يفيض أشعارا بليغة في وصفها ووصف الملاعب والمعالم :

خليلي مــرا بـالمدينـة واسـمعـا   مـدينـة قرطاجنـة ثـم ودعـــا
طـلـــولا بهـا تبـكي لفقـدان أهلها   كما نـدب الاطـلال كسرى وتبعا

وعلى هـذا السنن درج رجال التصـوف بعـد الشيـخ محـرز . ففي القـرن السادس جـاء تـلاميـذ الشيـخ أبي مـدين شعيب بن الحسـن الأندلسي نزيل بجاية ، صاحب الشيخ عبد القادر الجيلاني ودفين قـريـــة العباد بظـاهـر تلمسان ، ومنهم أبو محمد عبـد العـزيـز المهدوي وأبو سعيد خلف ابن يحيى الباجي ، فاتخذوا من الجبل الذي كان رأس قرطـاجة مقاما لهم ومنقطعا . ولما توفي الشيخ عبد العزيز ثم الشيخ أبو سعيد دفنا هنالك ، فاشتهـر الجبل بذلك ونوه المؤرخون بـه ، وهم يسمونه جبل المرسى لأنـه يتصـل بمرسى قرطاجة الذي سموه أيضا مرسى ابن عبدون أو مرسى جراح ، ويسمونـه جبل المنار للمنارة القديمة الموجودة إلى الآن التي قدرنا أن المحرس أو الرباط كان مقاما عليها . ولا ينبغي أن يغيب عن ملاحظتنا أن الشيخ عبد العزيز المهدوي أصله من بلاد الساحل وأنـه كان معتادا الاقامة في رباط المنستيـر .

واستمر أهل الطريقـة الصوفيـة ، أواخر القرن السادس ، يعمـرون ذلك المحـرس ويتبركون بالتعبد فيـه والدفن بتربته . فقد ذكر الشيخ محيي الدين بن عربي الحاتمي في كتاب « الفتوحات المكية » أنه زار تونس مرتيـن في أواخـر القـرن السادس ، الأولى سنـة 590 والثانية سنة 598 ، وأنـه اجتمـع في المرتين برجال من أهل التصوف منهم الشيخ عبد العزيز المهدوي الذي يصفـه الشيخ محيي الدين بالولي ويدعوه في كتبه بقوله « ياولي » ، وقد ذكر أن الشيخ عبد العزيز كان ينزل الخلـوة في بيوت المنارة المحـروسة الكائنة بشرق تونس بساحل البحر ، وينزل إلى الرابطـة

التي في وسط المقابر وبقرب المنارة من جهة بابها ، (1) وقد وصف المنارة بأنها محرس على شاطىء البحر على نحو ميلين من مبدإ الحفرة المتصلة بمرسى تونس .

كما يذكر الشيخ محيي الدين أيضا أن رجلا صالحا مسنا كان رفيقا للشيخ عبد العزيز في منقطعه يسمى سيدي جراح بن خميس اشتهر بالإقامة للرباط في المرسى المسمى بمرسى عبدون ، وذكر الزركشي (2) هذا المكان بقوله «مرسى الرجل الصالح سيدي جراح ويعرف المرسى المذكور في القديم بمرسى ابن عبدون واشتهر بعده بسيدي جراح للملازمته الاحتراس به» ، وذكر جريدة من أعلام المدفونين بتلك المقبرة أوائل القرن السادس . وفي تاريخ ابن الشماع وتاريخ الزركشي ما يفيد أن كثيرا من العلماء دفنوا في تلك التربة ، ومنهم من نقل إليها قصدا من تونس (3) .

والذي يفيده كلام ابن عربي في «الفتوحات» وكلام الزركشي أن مرسى ابن عبدون الذي اشتهر بمرسى جراح كان قريبا من المنارة بين جنوبها وشمالها ، فيظهر أن الجبانة المقصودة هي احدى المقبرتين الاسلاميتين اللتين توجدان الآن بقرطاجة ، احداهما مقابلة للقصر الملكي السابق ، من غربيه ، وفيها زاوية أقيمت منذ مائتين وخمسين سنة تقريبا على أنها ضريح الشيخ عبد العزيز المهدوي ، والمقبرة الاخرى إلى شمالي الأولى تشرف على مرسى قرطاجة الفينيقي ، وربما زالت الآن ولكنها مرسومة في تخطيط رسمي من وضع مصلحة قيس الأراضي أوائل القرن الحاضر

---

(1) الفتوحات الملكية ، ج 1 ، ص 99 ، ط دار الكتب العربية .

(2) تاريخ الدولتين ، ص 14 ، ط تونس .

(3) الادلة البينة النورانية ، ص 91 ، ط تونس ؛ وتاريخ الدولتين ، ص 42 ، ط تونس .

في التاريخ الحفصي

لقد تأتى لنا بما مضى أن نتصور أن الدولة ابتدآت أوائل القرن السابع، وفي رأس قرطاجة أو جبل المنارة وحواليه، ربط مقصودة ومقابر تزار وأعلام من العباد والزهاد علت بهم سمعة تلك المزارات والمقابر، وكانت النقطة القصوى، وهي جبل المنارة، مشهورة بذلك، كما كان السفح الجنوبي لذلك الجبل - ما بينه وبين مرسى تونس حيث يقع مرسى قرطاجة الفينيقي القديم (بيرسا) الذي يظهر أنه سمي مرسى عبدون أو مرسى جراح - مشهورا بمزاراته، وخاصة مزار الشيخ عبد العزيز المهدوي.

أما السفح الشمالي لجبل المنار، فيظهر أنه كان، إلي ابتداء الدولة الحفصية، أقل قصدا واشتهارا من السفح الجنوبي، بحيث إن اسم المرسى لم يكن يطلق الا على جبل الشيخ أبي سعيد كما في الزركشي (*).

وحتى منتصف القرن التاسع كانت مقبرة جبل المرسى لا تصل إلى السفح الشمالي، ففي تاريخ الزركشي أن الشيخ أبا الحسن عليا الجبالي توفي سنة 448 ودفن بجبل المرسى «بطرف جبانته»، ومدفن الشيخ الجبالي المعروف الآن يقع في منتهى الجبل عند ابتداء منحدر السفح الشمالي مشرفا على بلدة المرسى.

فالمشهور اليوم من أن الشيخ عبد العزيز المهدوي مدفون بالمرسى شمالي جبل المنار على الربوة المعروفة بشاطىء سيدي عبد العزيز، أمر ليس له أصل من التاريخ، والناس جميعا كانوا متفقين على مدفن الشيخ عبد العزيز بربوة «بيرسا» بقرطاجة حتى إن الأمير حسينا بن علي، في أوائل القرن الثاني

(*) تاريخ الدولتين، ص 90، ط تونس.

عشر ، بنى زاوية على ذلك القبر ، إلا أن العلامة الصالح الشيخ صالحا الكواش في القرن الماضي ، كان قدر – لظن ترجح عنده – ان مدفن الشيخ عبد العزيز بالمرسى ، في المكان الذي اشتهر الآن ، فتقبل الناس ذلك ، وبني جدار محيط بالتربة التي عينها الشيخ صالح الكواش ، وابتدأ الناس يرغبون في الدفن حوله من أواخر القرن الماضي . وأول من دفن في تلك التربة هو قاضي الجماعة الامام محمد بن سلامة سنة 1266 . وانه لمن الطمع البعيد أن نؤمل الظفر بشاهد قبرية الشيخ عبد العزيز أو واحد من الذين دفنوا معه في مرسى جراح ، ممن ذكر الشماع أو الزركشي ، لأن نزول الافرنج بقرطاجة قد طمس معالم تلك القبور ، ولأن تخريب قرطاجة بعد جلاء الافرنج عنها قد كان سببا في تلاشي كثير مما على أديم تلك الأرض .

فليس عندنا حينئذ أثر ولا خبر يتعلق بشاطىء المرسى الشمالي لجبل المنار ، قبل الدولة الحفصية ، وجملة ما فيها من الآثار يرجع إلى العهد الحفصي ويرتبط بأحداث شهيرة من تاريخ الدولة الحفصية . فلنلم أولا بخلاصة أطوار الحوادث مدة الدولة الحفصية ، لنربط بها ما يرجع إليها من الآثار الموجودة في المرسى ، أو التي ينبغي أن يبحث عنها خلال تلك الأرض .

قامت دولة الموحدين بمراكش على يد عبد المؤمن بن علي سنة 541 ، واستولت على بلاد الأندلس والمغرب الأقصى والمغرب الأوسط ، وتم استيلاؤها على البلاد التونسية سنة الأخماس 555 ، وذلك بالاستيلاء على المهدية ، وإجلاء النورمان عن سواحل البلاد ، والقضاء على الدولة الصنهاجية . وسرعان ما فشت الاضطرابات في الأندلس وإفريقية بظهور ثورة ابن غانية الميورقي في عهد يعقوب المنصور بن عبد المؤمن ،

ولم يتم القضاء على تلك الثورة إلا في عهد الناصر بن المنصور الذي خلص على عهده أمر البلاد التونسية لحكم الموحدين سنة 603 ، ورجع الناصر إلى عاصمته مراكش وقد نصب وزيره عبد الواحد بن أبي حفص الهنتاتي واليا على افريقية ، وجعل عاصمته مدينة تونس . واستمرت ولاية تونس لعبد الواحد وولديه عبد الله ثم أبي زكرياء يحيى تابعة لخلافة الموحدين أبناء عبد المؤمن بمراكش ، إلى أن اضطربت أحوال دولة بني عبد المؤمن وهاجت الفتن بالمغرب ، فانفصل أبو زكرياء عن دولتهم سنة 634 واستقل بملك تونس ، وفتح قسنطينة وبجاية والجزائر وتلمسان ، فأصبحت مملكته من برقة إلى حدود المغرب الأقصى . وكان أبو زكرياء يطمع في أن يمتلك المغرب الأقصى أيضا ، ويجمع بيده شتات الدولة الموحدية كما قال عنه ابن خلدون : « كان متطاولا إلى ملك الحضرة بمراكش والاستيلاء على كرسي الدعوة » ، وقال عنه في فتح تلمسان : « اعتد ذلك ركابا لما يرومه من امتطاء ملك الموحدين بمراكش وانتظامه في أمره ، وسلما لارتقاء ما سموا إليه من ملكه ، وبابا لولوج المغرب على أهله » .

ونشأ عن اضطراب الدولة الموحدية تزعزع هائل في البلاد الأندلسية ، فانتشرت الثورات والفتن والانتفاضات بين البلاد الباقية بأيدي المسلمين ، واغتنم الاسبان فرصة تضعضع الأمر واضطراب الكلمة فتكاتلوا على ملك المسلمين يفتكون كثيرا مما بقي بأيديهم من البلاد والحصون ، فتساقطت كنتدة وبلنسية ولوشة والمرية ومرسية واشبيلية وقرطبة . وضعف موقف المسلمين في الأندلس فتطلعوا إلى العدوة الافريقية ، وآنسوا في سماء تونس نجما صاعدا وضاء من همة أبي زكرياء الحفصي وقوته ، فوجهوا إليه بآمالهم ورجوا استنقاذ الأمر بالانضمام

إلى دولته الفتية ، فأرسل زيان بن مَرْدَنِيش أمير شرقي الأندلس سنة 635 بيعته واستغاثته إلى أبي زكرياء الحفصي بلسان كاتبه ابن الأبار الذى أنشأ في ذلك قصيدته السينية الخالدة :

أدرك بخيلك خيل الله أندلسا　　إن السبيل إلى منجاتها درسا

وتتابعت بعدها بيعة سبتة وبيعة طنجة وبيعة المرية وبيعة اشبيلية وبيعة غرناطة ، وأصبح بذلك للدولة الحفصية في بلاد الأندلس شأن عظيم . وزاد صيت الحفصيين علوا بالمشرق والمغرب في عهد محمد المستنصر بن أبي زكرياء ، وقوي الأمل فيه ، وورد عليه حازم القرطاجني بمقصورته مثل مورد ابن الآبار بسينيته ، لولا أن نزول الفرنسيين على تونس سنة 668 أوقف سير الدولة الحفصية نحو غاية مجدها وقضى عليها بالفقر واضطراب الأمر . فبعد وفاة المستنصر سنة 675 هـ . لم يدم ابنه يحيى الواثق في الملك إلا عامين وتخلى ، ولم يكد يتنصب عمه أبو إسحاق حتى ظهر الثائر أحمد المسيلي المشهور بالدعي فانتزع ملك البلاد من الحفصيين .

ثم عاد الأمر إليهم فاستقر على ضعف نحوا من خمس وعشرين سنة في عهد أبي حفص عمر وأبي عصيدة ، ثم ابتدأ التناحر بين أمراء البيت الحفصي ، وتغلب الأعراب على البلاد وتسلسلت الحروب والعداوات مع بني عبد الواد ملوك تلمسان ، وبني مرين ملوك فاس ، إلى منتصف القرن الثامن ، حيث استولى السلطان أبو الحسن المريني على البلاد التونسية ، فانقطعت الدولة الحفصية مرة أخرى . ثم عادت تتخبط في الفوضى والجور والقصور حتى أشرفت على الدمار ، لولا أن تداركها أبو العباس أحمد ثم أبو فارس عبد العزيز وحفيداه المنتصر وأبو عمرو عثمان أواخر القرن الثامن وطيلة القرن التاسع ، فانتعشت البلاد وخف اضطراب الأمن

وصدت الغارات الصليبية عن الثغور ، وجددت المحارس ، وكثرت المنشآت الخيرية إلى أن توفي أبو عمرو عثمان سنة 863 ه ، فكان كما قال ابن أبي دينار « ختام الدولة الحفصية ، وانفصام نظام المحاسن الباقية في البلاد الإفريقية » . وأصاب البلاد وباء الطاعون الجارف آخر عام من القرن التاسع سنة 899 فأتى على أكثر من مائة ألف ، وأسفر الخلاء والخراب والمجاعة والشدة التي خلفها الوباء عن ملك أبي عبد الله ، فلم يستطع الثبات أمام ثورات الأعراب وخرج أكثر البلاد عن حكمه ، وسقطت مملكة الاسلام في الأندلس ، واستولى الأسبان على سواحل الجزائر وليبيا . وظهرت شوكة الأتراك العثمانيين في البحر ، ففكر السلطان أبو عبد الله الحفصي في التقرب من الغازيين العظيمين الأخوين عروج وخير الدين ومكنهما من المراسي الجزائرية والتونسية واتفق معهما على أن يستقلا بالمراسي ، وأن يعترفا له بالولاء ، ويؤديا إليه خمس المغانم البحرية ، وبذلك عمرت خزائنه بعد الفراغ ، إلا أن التفات السلطان سليم الأول العثماني إلى خير الدين وعروج واصطناعهما ، أوقع أبا عبد الله الحفصي في خوف عظيم حمله على السعي في التآمر مع ملك تلمسان الزياني أبي حمو الثالث لمقاومة الأتراك (*) ، وكان صاحب تلمسان متحيزا للاسبان محتميا بهم ، فكان أبو عبد الله الحفصي يطمع في أن يغمس يده في ذلك الإناء ولكن الموت عاجله قبل أن يقضي حاجة مما يريد ، فاستولى خير الدين على تونس سنة 935 ه . عقب استيلائه على تلمسان . وكان عمل الحسن بن أبي عبد الله الانتهاء في منهج أبيه إلى أسقط غاية ، فركب البحر مستنجدا بالاسبان وأتى بأسطول الامبراطور شارلكان وحكمه في البلاد ، واستمر النزاع بين القوات التركية والقوات الاسبانية التي كان يأتي بها الحسن ثم أبناه أحمد ومحمد ، إلى أن تم النصر للأتراك بوصول

(*) الخلاصة النقية للمسعودى ، ص 185 ، ط تونس .

الاسطول العثماني تحت قيادة الوزير الشهير السردار سنان باشا سنة 981 ه فاندرجت الدولة الحفصية في طي الاحتلال الاسباني .

مقبرة حفصية أندلسية بالمرسى

بعد هذه الإلمامة بمجمل تاريخ الدولة الحفصية ، نلتفت إلى ساحل البحر شمالي مدينة تونس لنرى المرسى في جون عميق بين الصخور الحمراء لجبل المنار وقفاف الرمل بجبل قمرت . وتمتد منه إلى الغرب وراء المشارف العليا لقرطاجة وجبل المنار ، بساتين وآبار متصلة بأريانة وشطرانة حتى وادي مجردة ، وقد أشرفت على تلك الجنات الخضراء ، بين الاطلال الشامخة القائمة يومئذ على ارض قرطاجة ، المقابر المشهورة بجبل المنار ومرسى جراح ، من الربى الواقعة قبل المرسى .

ولسنا نستطيع أن نقدر للمرسى أكثر من هذا الوصف عند قيام الدولة الحفصية ، إذ لا أثر ولا خبر يقتضي خلاف ذلك . ولكنا نقف ، في فجأة غريبة ، على ابتداء ظهورها مع ابتداء تطلع السلاطين الحفصيين إلى السيطرة على البلاد الأندلسية ، وما تبع ذلك من أحوال ربطت بين السلطنة الحفصية بتونس وبلاد الأندلس . وكانت للحفصيين أواصر وثيقة عريقة تربطهم ببلاد الأندلس ، وببطانة من أعيان الأمراء والساسة والأثرياء الأندلسيين تتزايد يوما فيوما منذ استقلت السلطنة الحفصية ، ناهيك بأمر ابن خلدون ، وابن عصفور ، وابن الأبار ، وابن عميرة ، وابن مردنيش ، والجوهري ، والرميمي ، وحازم القرطاجني ، وابن سعيد ، وابن سيد الناس ، وابن جابر الوادئاشي ، حتى أن هيئة شورى السلطان كانت تتركب من دائرتين : الأندلس ، والموحّدين ، كما أفاده ابن خلدون . (*)

---

* كتاب العبر ، ج 2 ، ص 292 .

كانت في المرسى ، إلى الأيام القريبة ، زاوية تسمى « زاوية سيدي صالح » لا يعرف لها مسمى أكثر من ذلك ، وفي شهر رمضان سنة 1380 هدمت الزاوية بسبب أشغال أجرتها بلدية المرسى ورفع التابوت الخشبي الذى كان هو الضريح القائمة عليه الزاوية ، فإذا تحته قبر رخامي مكتوب بدائرته بالنقش البارز : « بسم الله الرحمن الرحيم ، صلى الله على سيدنا محمد ، كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة ، هذا قبر الشيخ الحسيب ذو الرئاستين أبو عبد الله بن الشيخ المقدس أبو محمد الرميمي نبيه أهل المرية توفي في آخر شهر رجب في عام أربعة وستين وستمائة » ، وتاريخ هذا القبر يعود بنا إلى خبر دخول أهل الأندلس في الدعوة الحفصية ، فابو عبد الله محمد بن عبد الله ابن الرميمي ، صاحب القبر ، هو من سلالة بني أمية ملوك الأندلس ، نسب إلى قرية من أعمال قرطبة اسمها رميمة ، ثم استقر جده ابو يحيى بالمرية . ولما استولى الموحدون على المرية ، نصب عبد المؤمن واليا عليها ، فثار اهل المرية على واليهم وقدموا على انفسهم أحد أعيانهم وهو أبو يحيى ابن الرميمي ، فاسترجعها الاسبان منه عنوة وفر ابن الرميمي إلى مدينة فاس . وفي سنة 625 لما قام ابن هود في مرسية محاولا الاستقلال بمملكة الأندلس عن بني عبد المؤمن ، قام حفيد ابن الرميمي وهو صاحبنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي يحيى ، فاتحد مع ابن هود وأصبح وزيرا له ، وتصرف في سياسة دولة ابن هود الثائرة ، وولاه ابن هود على المرية التي كان وليها جده من قبل ، ثم حدثت أسباب نفرة داخلية بين ابن الرميمي وابن هود قيل ان ابن الرميمي اغتال بسببها ابن هود واستبد بملك المرية . ثم خرج من المرية إلى تونس ، واستقر بها ، وتأثل فيها .

هذا ما أورده من خبره ابن سعيد في « المغرب » ، وابن الخطيب في « أعمال الأعلام » ، وابن خلدون في الجزء الرابع من « ديوان العبر » ،

والمقري في « نفح الطيب » . فيكون قدومه إلى تونس لما قامت دولة بني الأحمر وحاولت امتلاك المرية ، فبايع جماعة من أهل المرية أبا زكرياء الحفصي وجاء وفد البيعة سنة 640 (1) ، فيكون قد جاء بالبيعة ، ولما لم تنجح خطة التحاق المرية بالدولة الحفصية فعلا ، بقي في تونس كما بقي غيره من أمراء الأندلس وأعيانها مثل ابن مَرْدنيش (2) ، وعاش في حظوة لدى الحفصيين . ويظهر أنه اختار المرسى مقاما له ، لان الأندلسيين الوافدين على تونس في أول الدولة الحفصية — وهم الذين طفحت آثارهم الأدبية بالحنين إلى البساتين والقصور والبرك والرياض ، كما يشهد لذلك الباب الرابع « لنفح الطيب » فيما نقل عن ابن سعيد وغيره — كانوا هم الذين أشاعوا ذوق سكنى البساتين بالضواحي حتى تأثر بهم الملوك وسراة الدولة ، كما جزم بذلك الاستاذ جورج مرساي أخذا من كلام ابن سعيد الذي نقله المقري في شأن المستنصر .

وبذلك يصح لنا أن نقدر أن رجالا من اللاجئين الأندلسيين إلى تونس في القرن السابع هم الذين ابتدؤوا يسكنون المنتزهات بالمرسى ، فلذلك قبروا فيها . وعندنا شاهد آخر : فالى جنب قبر ابن الرميمي ، تحت نفس التابوت ، في زاوية سيدي صالح ، مشهد في شكل مقوس منقوش على لوح من رخام ، في الجدار الذي تحته القبر ، مكتوب فيه بالنقش البارز : « بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفئن مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت . هذا قبر الشيخ الفقيه المكرم الأفضل الأسرى الامجد الموقر المرحوم أبي القاسم محمد بن عميرة المخزومي رحمة الله عليه ورضوانه

(1) المؤنس لابن أبى دينار ، ص 126 ، ط تونس أولى .

(2) كتاب العبر لابن خلدون ، ج 4 ، ص 128 .

لديه توفي عفا الله تعالى عنه في اليوم السابع من شهر ربيع الأول المبارك عام تسعة وسبعمائة قدس الله روحه وبرد ضريحه » . وهذا أيضا من أعلام العلماء والأدباء التونسيين الذين وفدوا من الأندلس ، وقد ذكر الزركشي وفاته بقوله : « وفي الخامس لربيع الآخر من السنة المذكورة 709 توفي الفقيد الأديب أبو القاسم بن عميرة وكان من فضلاء الكتاب الشعراء حذا حذو أبيه وزيادة » ، وإن كان تاريخ الوفاة ، عند الزركشي ، يختلف عما في المشهد يسيرا .

ووالده الذي يشير إليه الزركشي هو الأمام الكاتب القاضي أبو المطرف بن عميرة البلنسي ، ترجم له المقري في « نفح الطيب » وذكر له رسائل بليغة وقصائد بديعة صدرت عنه عند سقوط بلنسية ، وذكر له تأليفا في سقوط ميورقة . وكان قد كاتب ابن الأبار إلى تونس برسالة عجيبة وقصيدة غراء جوابا عن رسالة منه ، فوصف له سقوط بلنسية ومآل كثير من بلاد الأندلس . أورد الرسالتين المقري في « نفح الطيب » آخر الباب السابع ، وقد نقل عن ابن الأبار بعض ما ترجم به لابن عميرة في كتاب « تحفة القادم » . وبعد تنقل بين سلا ومكناسة وسبتة ، قصد ابن عميرة تونس ، قال المقري : « ولم يزل منذ فارق الأندلس متطلعا لسكنى افريقية مغمور القلب بسكناها ، ولما قدم تونس مال إلى صحبة الصالحين والزهاد وأهل الخير برهة من الزمن ، ثم استقضي بالأربس ، ثم بقابس مدة طويلة ، ثم استدعاه أمير المؤمنين المستنصر بالله الحفصي ، وأحضره مجالس أنسه ، وداخله مداخلة شديدة حتى تغلب على أكثر أمره . وتوفي ليلة الجمعة الموفية عشرين من ذي الحجة سنة 658 » . هذا ابن عميرة الأب ، الذي قال الزركشي ان ابنه ، صاحبنا صاحب القبر ، « حذا حذوه وزيادة » . فهذا أيضا أحد الناشئين فى ظل الحظوة السلطانية

بتونس من أبناء جالية الأندلس ، قد أقام في المرسى كما أقام ابن الرميمي ودفن بها .

وإلى جانب هذين القبرين قبر ثالث شاهده لوح رخامي مقوس كتب عليه نقشا بالبارز بعد البسملة والصلاة : « كل نفس ذائقة الموت هذا قبر العبد الفقير عبد ربه محمد بن مظفر الصنهاجي توفي يوم الثلاثاء .... شهر رجب عام سبعين وسبعمائة رحمه الله وغفر له » ، ولا نستطيع أن نحقق عن جزم من هو هذا العبد المرحوم ، ولا أن نثبت بالقطع الأندلسية من عدمها ، ولكننا نستقرب ، من كونه ابن مظفر الصنهاجي ، أن يكون أيضا من سراة الأندلس وسلائل ملوكها . فانه من المعلوم أن فرعا من بني زيري من صنهاجة كانوا استحدثوا ملكا في غرناطة على يد حيوس ابن ماكس ، وكان من أعظم ملوك الطوائف ، ثم كان باديس ابن حيوس هو الذي مصر غرناطة واختط قصبتها وشاد قصورها وحصونها ، وكان يلقب « المظفر » كما نص على ذلك ابن خلدون :

وعلى كل حال ، سواء أترجح ما قدرنا في معرفة ابن مظفر أم لا ، فإن كل ما عرفنا إلى حد الآن ممن دفن بالمرسى في القرن السابع رجال من ذوي النعمة ، يظن بهم انهم اتخذوا فيها منتزهات وآثروا الدفن فيها لقلة الدواعي لدفنهم في غيرها . فليس في المرسى مدافن تعرف قبل القرن السابع ، ولا فيها مقابر رجال العلماء والصالحين مثل الذين في جبل الشيخ أبي سعيد . ولا يبعد أن تكون الزاوية التي وجدت فيها هذه القبور محرسا أو رباطا صغيرا دفنوا فيه لقرب بساتينهم منه ، فالى الشمال من هذه القبور الثلاثة على نحو ثلاثمائة متر ، في مشرف مطل على جون آخر وسط أرض المقبرة الحديثة المعروفة اليوم بمقبرة سيدي عبد العزيز ، يوجد قبر عليه شاهد رخامي مقوس صغير مكتوب فيه : « بسم الله الرحمن الرحيم صلى

الله على سيدنا محمد كل نفس ذائقة الموت هـذا قبر عبد الله بن محمد ابن عزفي (كذلك أظنها) الوهراني توفي رحمه الله في الرابع والعشرين لشهر رجب الفرد سنة تسعة وستين وستمائة وانه توفي شهيدا رحمه الله رحمة واسعة » . فتاريخ هـذا المشهد المتأخر عن القبور المتقدمة ، مع ما كتب عليه من أنه مات شهيدا ، يقرب أن وفاته كانت عند نزول الفرنسيين على قرطاجة ، إلا أن الشهر وهو رجب يبعد ذلك لأن النزول كان كما يفيد ابن خلدون في ذي الحجة سنة 668 ، وانه دام ستة أشهر ، فيكون شهر رجب ثامنا أو تاسعا . فلعل مناوشات استمرت يسيرا بعد الإقلاع ، أو أن ذيولا للحوادث امتدت باضطراب الأعراب أو المرتزقة . وان في وصف الشهادة الذي حلي به صاحب القبر الكريم لما يقرب أنه كان مقيما حول رباط وأنه دفن حيث استشهد قريبا من الرباط كما قال شوقي :

فكفّن في الصوارم والعوالي وغيّب حيث صال وحيث جالا

العبدلية

في المرسى ثلاثة قصور يسمى كل واحد منها « العبدلية » ، وتسمى ثلاثتها مجموعة « العبدليات » . ذكرها المسعودي في « الخلاصة النقية » بقوله : « القصور الشاهقة والبساتين الشهيرة بالعبدلية » ، وقد ذكر هذا المؤرخ الأديب أنها من آثار أبي عبد الله الحفصي الذي كانت ولايته صدر القرن العاشر عند تضعضع الدولة الحفصية ، ومن العجائب أن هـذه « العبدليات » مع اشتهارها وضخامة شأنها لم يذكرها واحد من المتقدمين عدا صاحب « الخلاصة النقية » . وهـذه القصور معروفة بالمرسى مذكورة في الأدب والتاريخ وكتب الآثار والمخططات ، وقد شاع ذكرها شعرا ونثرا في

العصر الحسيني على أقلام الورغي والمسعودي وبيرم الرابع بالإفراد مرة « العبدلية » وبالجمع أخرى « العبدليات » .

وهي ثلاثة قصور متقاربة ، بين البساتين والآبار والجوابي . أحد هذه القصور متصل بحد السفح الشمالي لجبل المنار ويعرف الآن باسم « الحفصي » ، والثاني هو الذي اقيم عليه قصر الملك الحسيني احمد باشا الثاني قبالة مقهى « الصفصاف » والى جانب الجامع الكبير بالمرسى ، والثالث ويسمى « العبدلية الكبيرة » هو الواقع وراء دار البريد والحديقة العمومية البلدية بالمرسى في الجهة الغربية منها قرب الحي المسمى « الاحواش » .

أما العبدليتان الأوليان بالحفصي والصفصاف ، فلقد دخلا منذ القرن الماضي في القصور الملكية ، وتغيرت صورتهما ، وأقيم عليهما قصران على غير طرازهما القديم . فالحفصي كان للملك الحسيني علي الثالث ، وأسكنه بعض بناته وبنيه ، وهو الآن في حوزة ابن ابنه السيد سيف الله بن اسماعيل. وقصر الصفصاف كان امتلكه جوزاف رافو الايطالي من رجال دولة الملك أحمد الأول (المشير) ، ثم ملكه علي الثالث واسكنه أبناءه ، واختص به منذ نصف قرن تقريبا ابنه الملك أحمد الثاني ، فبنى فيه مباني كثيرة هي اليوم في تصرف بلدية المرسى .

ولم تبق لهاتين العبدليتين أهمية أثرية نظرا إلى التغيير الكلي الذي دخل عليهما ، إلا بما عسى أن يكشفه الحفر عن أسسيهما أو الوقوف على رسوم الملكية المتسلسلة لهما إذا وجدت في خزينة أملاك الدولة أو دفتر خانة الأملاك العقارية .

وأما العبدلية الكبرى فهي ذات الأهمية الفائقة التي لا نظير لها في كامل بلاد المغرب العربي ، وهي باقية إلى الآن على وضعها القديم لم يدخل عليها إلا تغيير يسير في بعض النواحي ، لا يصعب بحال ارجاعه إلى أصله .

وإننا إذا استثنينا قصر الحمراء بغرناطة ، لا نجد في المغرب العربي بناية على حالها تمثل طراز المباني السكنية الفخمة قبل العصر التركي غير هذا القصر ، وهو قصر العبدلية الكبيرة بالمرسى . فإنه وإن يكن من آثار القرن العاشر ، إلا أنه على كل حال جاء مغربيا حفصيا قبل أن يتأثر فن العمارة بالمؤثرات التي دخلت عليه في النصف الأخير من القرن العاشر باستقرارالحكم التركي .

واننا لنعجب لفقيد هذا الفن الاستاذ جورج مرساي ، كيف أبدى الأسف من جهة لأننا لا نجد مبنى من المساكن الخاصة في العهد الحفصي وما قارنه من الملك المريني بالمغرب الأقصى والملك الزياني بالجزائر إلا أطلالا بالية أو أخبارا واردة في الكتب ، ثم يثبت لنا أنه وقف على قصر العبدلية والم بوصفه ونشر صورته وأثبت نسبته إلى العهد الحفصي ، ومع ذلك يدرجه في آثار العصر التركي مع قصور باردو وقصور منوبة وقصر الحكومة بالقصبة ، بل لا يتخذه إلا مثالا لبيت تونسي في هذا الدور التركي .

وهذا القصر كان يحيط به بستان بنيت فيه الآن من الجهة الجنوبية أمام القصر ، المدرسة الإعدادية للبنات والمستشفى الجهوي بالمرسى على النهج المسمى اليوم نهج الطاهر صفر ، وتقع في مقابلة القصر أمام واجهته بئر ثرة معينة هي اليوم داخلة في حديقة المستشفى .

وقد بقيت الجهة الخلفية للقصر واليمينية له ، أعني الشمالية والشرقية ، في أكثرها بستانا عموميا تابعا للبلدية حيث كان يقوم قوس عند مدخل البستان عند ابتداء شارع الاستقلال . أما الجهتان الأخريان فقد بنيت فيهما مبان محدثة أكثرها مساكن بشارع الاستقلال ونهج الشيخ محمد عبده ونهج الأحواش ونهج عبد العزيز الشتيوي .

ويتركب هذا القصر من دهليز يقع في الجهة الغربية الشمالية منه ، يفتح إلى الجنوب ، أمامه أقواس وله مدخل فخم عليه قبة مدورة بداخلها نقوش زخرفية في الجص ، على نحو ما هو في المعاهد الحفصية والمباني الأندلسية والمغربية في ذلك العصر . وإلى شرقي هذا الدهليز يقع القصر ممتدة واجهته إلى الجنوب في مقابلة السقيفة التي كانت مبنية على مدخل البستان على نهج الطاهر صفر اليوم . ويحتوي القصر على طوابق متراكبة ذات قاعات وأبهاء تحيط كلها بحنايا وأقباء تتوسطها بركة ماء مربعة يشبه وضعها شبها قويا بهو البركة بقصر الحمراء بغرناطة ، وقد ردمت هذه البركة منذ نحو من سبعين سنة وغرست في وسطها نخلة .

وكان هذا القصر من أول العصر الحسيني معدودا في القصور الملكية ويسمى « سانية السلاسل » أو « برج السلاسل » ، لسلاسل كانت عند مدخله مشدودة إلى مدافع مغروسة أفواهها في الأرض . ولما سكن الملك محمد الثاني (المشير) بالمرسى أسكن في هذا القصر الوزير مصطفى خزنه دار ، وكان للقصر وكيل خاص مكلف بالقيام عليه مثل سائر القصور الملكية . ولما انتصبت اللجنة الدولية للمراقبة المالية سنة 1286 أسكن فيه الوزير خير الدين المتفقد الفرنسي ، إلى أن انتصبت الحماية الفرنسية

وأصبح المتفقد مديرا للمالية فبقي ساكنا فيه . ولما ولي الملك محمد الناصر من (1325 إلى 1340) ملك هذا القصر وأسكن في جزء منه أحد أبناء الوزير مصطفى خزنه دار وكان من خاصته ، وبقي أكثر القصر خاليا .

وان سكنى الملك أبي عبد الله الحفصي للمرسى وتعميره هذه القصور ، مع علمنا بما كان عليه أمره وأمر الدولة في عصره ، ليذهب بالفكر مذاهب في تقدير الظروف التي كان فيها اتخاذ أبي عبد الله هذه «العبدليات» مساكن له .

أفلا تكون بساتين المرسى اشتهرت بأزهارها وأشجارها وكرومها ودواليها وبركها ونواعيرها حتى أغرت بنفسها الملك ؟

أو تكون القصور التي استجادها الأندلسيون الذين سبقوا إلى سكنى المرسى قد آلت إلى الملك فعمرها وفخم شأنها وطاب له المقام فيها ؟

أو أن الثروة التي زخرت بها خزائن أبي عبد الله بعد ان خوين، دفعت به إلى تجديد شيء مما كان لأسلافه في جنات أبي فهر ، فبعد بمنتزهه عن مدينة تونس المكلومة المنكوبة إلى هذا الساحل الساحر ، ينفض على شواطئه أكداره وهمومه ؟

أوهل إن قصدا إلى استصفاء الأموال بعد أن عرف مكان الحاجة إليها ، دفع به إلى أن يضعها بمنجاة وأن يفكر في الفوز بنفسه وبها يوما ما إلى المشرق أو إلى المغرب ؟ فإن بين عينيه أحاديث أسلافه الذين حين نزل بهم ما أعجزهم دفاعه ، مهدوا لأنفسهم سبيل الفرار موفرين أكثر ما يستطاع الابقاء عليه من المال والذخيرة . فالسلطان الحفصي قبله ، وهو أبو يحيى بن اللحياني ، كان قد باع كل ما في

القصور الحفصية حتى الكتب ، وجمع قناطير الذهب والفضة واليواقيت وارتحل بها إلى مصر ، فأقام آمنا مكرما في ظل الملك الناصر بن قلاوون حتى توفي بالاسكندرية ، وقد أدركه ابن بطوطة فيها ووصف طيب مقامه في « رحلته » .

أفلا يكون أبو عبد الله ، وقد تخلى تقريبا عن الملك لعروج وخير الدين ، نازعا إلى إقامة هنيئة على شاطىء المرسى ، تخامره فكرة الخروج عند الاضطراب ، فيكون قد جمع أهله وماله لهناء حله أو لأمن ترحاله ؟

ومساعيه التي أثبتها التاريخ ، لدى سلطان تلمسان ولدى سلطان مصر الغوري ، والسر الغامض الذي كان يكتنف سفارته إلى الغوري حتى حمل على قتل السفير كما ذكر ابن أبي دينار ، لعل لكل ذلك ارتباطا بهذه المقاصد .

على أن في تراب المرسى سرا مدفونا ، قد يكون له شأن قوي في إثارة هذه الشكوك والافتراضات ، ذلك هو حديث :

الجامع وما تحته :

فإن الجامع الكبير بالمرسى الذي بني على صورته الحاضرة منذ خمس وعشرين سنة تقريبا بعناية الملك أحمد الثاني الحسيني ، قد كان توسعة وتشييدا لجامع بناه في أوائل القرن الهجري الحاضر والده الملك علي الثالث ، وان الملك عليا قد بنى الجامع على أطلال جامع خرب يقال انه حفصي . وقد وجدت في خراباته اسطوانتان رخاميتان شكلهما حفصي مكتوب على كل منهما بحفر بسيط كلمة

« حبس » فأقامها الملك علي في بناء الجامع ، وقد أدركتهما أنا هنالك قبل أن يجدد الجامع على صورته الحالية . وفي العام الماضي شرع في بناء مئذنة جديدة للجامع في زاويته الشمالية الشرقية ، فكشف الحفر عن دار مبنية تحت الأرض ليست انقاضا متهدمة ولكنها بناء قائم له أبواب وغرف ، وفي زاويتها بالواجهة أسطوانة مثبتة في ملتقى الجدارين على الصورة الشائعة في المباني الحفصية في تونس ، وقد تحدث الناس عن نفق تحت الأرض واصل ما بينها وبين البحر . وإن وجود هذه الدار على صورة بناء قصد جعله تحت الأرض ، وكونها متصلة بمسجد ، وما قيل من اتصالها بنفق إلى البحر ، ليسمح كل ذلك بتقدير أن تكون مختبأ معدا لطوارق الحدثان . ويترجح أن يكون صاحب « العبدليات » ، بما هو معلوم من الخوف والاضطراب اللذين كانا يخيمان على ملكه ، هو الذي اتخذ تلك الدار والنفق تحت الأرض إما للاختفاء عند الخطر أو لاكتناز أموال أو أسلحة أو ذخائر، وجعل من المسجد ساترا لهـا وصارفا للانظار عن متعهديها ، وان في تعدد القصور وتقاربها واتصال البساتين ما يعينه على ما يريد .

ولهذا نظير يشهد له في شؤون الحفصيين هو ما ذكر المقري في « نفح الطيب » في أخبار الرئيس أبي عبد الله بن الحسين بن سعيد ، ابن عم ابن سعيد صاحب المغرب ، وكان مقربا من السلطان أبي زكرياء الحفصي ، ولما مات أبو زكرياء لم ينل عند ابنه المستنصر ما كان له عند أبيه بل عزله ونكبه ، ثم احتاج إليه في بعض الأمر ، فاستدعاه ، فأخبر ابن الحسين الملك المستنصر أن أباه الملك أبا زكرياء صنع دارا عظيمة تحت الأرض وأودع فيها من أنواع المال والسلاح ما جعله عدة وذخيرة لسلطانه . ولا شك أن هذا الخبر يكون متناقلا عند الحفصيين في مناقب

أسلافهم وتقاليد سياسة ملكهم ، فيكون أبو عبد الله قد اقتدى به ، أو لعل الدار تكون هي بعينها التي خلفها أبو زكرياء ، ويكون أن العارف بسرها بعده من الأندلسيين ، وهو الرئيس ابن الحسين ، ما يقرب أن تكون من الاسرار التي بين أبي زكرياء وبين بطانته الأندلسية ، وقد كان رجال من أعيانها مثل ابن الرميمي مقيمين في المرسى ، وربما يكون منهم مؤتمنون عليها .

وهنا ننتهي إلى التساؤل عن مصير كل هذه المباني ومحتوياتها ظاهرا وخفيا ، فيتضح لنا في غير كلفة أن اليوم الأسود الذي أعدت له ان لم يكن قد أتى في عصر باني « العبدليات » ، فقد أتى على ولده « الحسن » بحدثان وفاة الأب ، فاحتاج إلى تجهيز ثورة على الأتراك وركب البحر إلى إسبانيا حتى أتى بالأسطول الاسباني ، والله يعلم كم أنفق في وجهته تلك ، وعاد إلى إسبانيا بعد هزيمته بالقيروان ، ولم يكن بلا شك إلا متأثلا مالا في كل ذلك . على أن خروج الحسن إلى إسبانيا ولا سيما في المرة الأولى يقرب جدا أن يكون من المرسى ، وأن تكون الدار الخفية والنفق الواصل للبحر منها ، ممشاة في تلك اللحظة الرهيبة إلى سوء المصير الذي لقيه هو وأسرته ، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

هذه أهم الأمور التي أردت بسطها بين أيديكم وتوجيه أنظاركم إليها ، راجيا أن يتفضل مؤتمركم الجليل بتقرير أمور أقترحها نتيجة لعرض هذه العجالة :

الأول : التوجه إلى الحكومة التونسية بطلب المحافظة على قصر العبدلية الكبير (برج السلاسل) باعتباره المثال الفريد الباقي من طراز

الهندسة المدنية في المغرب العربي ، والاعتناء بترميمه وارجاع ما بدأ يفقد من روعته الفنية .

الثاني : توجيه أنظار علماء الآثار ومنظماتهم إلى إجراء بحوث وحفريات بين القصر الحفصي والجامع الكبير بالمرسى وقصر العبدلية الصغرى بالصفصاف عساها تكشف عما يثبت أو ينفي بعض ما افترضناه بشأن تاريخ المرسى في العهد الحفصي .

الثالث : تعيين لجنة من أهل التخصص يطلب من الحكومة التونسية السماح لها بالعمل في خزائن الوثائق بمصلحة أملاك الدولة ودفتر خانة الأملاك العقارية ، لتضبط تنقلات ملكية السواني والآبار والمروج فيما بين قمرت وسكره والمرسى وقرطاجة عساها تتوصل إلى كشف شيء عن حقيقة تلك البساتين في الدولة الحفصية تطبقه على أعيان الأراضي بالمسح ، وتستهدي فيه لما يؤخذ من نصوص الأدب وكتب التاريخ .


المغرب العربي

وحدة المغرب العربى بالثقافة الاسلامية

إذا نظرنا إلى أقطار العالم الإسلامي باعتبار ما بينها من عوامل التفرقة التي لم تطغ ولن تطغى أبدا على عامل الوحدة ، فإننا نجد أن المقوم الذهني الرّوحاني لجميعها إنما هو مقوم واحد ، وهو الصورة التي ينظر بها المسلم إلى الوجود على مقتضى المناهج والأوضاع والغايات التي يتناول بها مواد المعرفة المطلقة التي هي مواد الثقافة الإسلاميّة . وإذا أخذنا قطرا من أقطار العالم الإسلامي ، وهو هذا القطر الذي نأوي اليه وننتمي اليه انتماء اجتماع ومعرفة لا انتماء تفرقة ونكران ، الا وهو المغرب العربي ، فإننا ندرك أنّه ليس إلاّ قطرا من أقطار العالم الإسلامي ، وأن فيه كما في غيره من أقطار العالم الإسلامي اشتراكا قد يبصره الدّارس المتعمّق وقد ينساه النّاظر إلى السطحيات والشّكليات ، وهو الأمر الذي به يتلاقى المغرب العربي في المقوم الرّوحاني الذهني مع جميع أقطار العالم الإسلامي . وإنما يحتاج هذا الأمر إلى تبصر وإمعان نظر باعتبار أن أوضاع الأقطار الإسلاميّة في عصرنا هذا قد خالفت طباعها ، فهي على عكس ما يرى أهل المنطق من مسايرة الترتيب الوضعي للترتيب الطبعي ، ولكنها أقطار

جاء ترتيبها الوضعي على خلاف ترتيبها الطبيعي ، وذلك لأنّ عوامل كثيرة منها المغرق في القدم ، ومنها المسرف في الجدة ، قد عملت طويلا على أن تتشتت أقطار العالم الإسلامي ، وأن تتباعد ، وأن تقوم عوامل التفرقة التي كانت مغلولة بعامل التوحيد ، لتزاحم عامل التوحد ولتطغى عليه إن لم يكن ذهنيا وروحيا فإنها طاغية عليه سياسيا واجتماعيا وعلميّا . وبذلك تشتت العالم الإسلامي تشتتا ، وتعددت أقطاره ، وتباينت أوضاع الأقطار ، وتعددت اللغات ، وتعددت الدول ، وتعددت الجنسيات ، واعتبر المسلم بحسب هذه القوانين الوضعيّة أجنبيا في جزء من دار الإسلام التي هي الوطن الإسلامي الأكبر . فكان هذا وضعا غريبا لأنّه كما قلنا وضع خالفت فيه الأوضاع الطباع .

لننظر إلى ذلك الذي هو موظف في مراقبة الحدود بين قطرين من أقطار العالم الإسلامي ، فإنّه يتلو القرآن ويصلي ويقيم شعائر الإسلام على صورة تشعره شعورا ما يكاد يذهل عنه أبدا ، بأنّه ليس إلاّ مسلما ، وأن جميع المسلمين له إخوة : ومع ذلك ، فإنّه إذا انتصب في عمله وأتاه مسلم يريد أن يدخل إلى الحدود التي هو موكّل بحراستها ، يطلب منه جوازه ، ويدقق معه الإجراءات اللازمة للدخول ، وربما يمنعه وربما يقابله بغلظة هي أشد جرحا لنفسه من المنع كأن يقول له « اتجه إلى مصلحة الأجانب » ، فيعتبره أجنبيا في الأرض التي يعتبرها هو ، ويعتبرها الآخر ، دارا له وليس بأجنبي عنها . وعلى هذه الطريقة يقول الدّاخل الذي يحمل جواز السفر ويذكر فيه جنسيته أنه تونسي أو ليبي أو مصري ، والمراقب له يسأله هل هو مواطن أو أجنبي ، فيكون كلّ منهما قد تصرّف

على خلاف ما يعتقد ، وأتى بعمل وضعي مخالف ومناف للحقيقة الطبيعيّة التي هي الحقيقة الثّابتة في فؤاده .

نعم إن العالم الإسلامي بعد التشتت الذي أصابه بدأ يعاوده الشعور بوحدته وبدأ يسعى في لمّ شعثه وجمع شمله ، وذلك أمر نابع من طغيان الحقائق الرّوحانيّة الذّهنيّة على الحقائق الوضعيّة الواقعيّة . فالأمّة الإسلاميّة في العصر الحاضر بدأت تثوب إلى حقيقتها وتحاول أن تجري أوضاعها على ما يلائم طباعها . وإذا كان هذا العالم الذي نسميه العالم العربي ، والأمّة الشّريفة العزيزة التي نسميها الأمّة العربيّة ، ليسا في الحقيقة إلاّ الجزء الأعظم من الأمّة الإسلاميّة الذي هو قوامها باعتبار أن العرب أمة الدعوة ، وأنّها الأمّة القائمة على لغة القرآن المستودع لسر الثقافة الإسلاميّة ، إلى خصائص أخرى كثيرة ليس العرب هم الذين يدعونها لأنفسهم ولكن ينسبها إلى العرب جميع المسلمين من غير العرب ممن لم يصب بداء الشعوبيّة . فهذا العالم العربي وحدة ليست مكتملة بذاتها وإنما هي متكاملة مع غيرها من الوحدات الإسلاميّة الأخرى : الوحدة الإيرانيّة ، والوحدة الطورانيّة ، والوحدة الهنديّة ، وغيرها من الوحدات التي يتكامل بعضها ببعض لتكون عالما له مقوماته لا مقسماته ، ولتكون أمّة مكتملة على الحقيقة لا جزءا من أمّة أو شظية من أمّة . وليس المغرب العربي إلاّ جزءا من تلك الوحدة من حيث إن العالم العربي منقسم إلى مغرب ومشرق .

وإذا نظرنا إلى جملة العالم العربي نجد له — كما يشير إليه الوضع الجغرافي — قلبا ، وهذا القلب هو شبه جزيرة العرب . ويتصل

القلب بمنفذين إلى بقية الأرض ، هما : المنفذ الشرقي الذي هو العراق ، والمنفذ الغربي الذي هو البلاد الشامية المتصلة بشرقي البلاد المصريّة من سواحل البحر الأحمر التي نسميها صحراء العرب . فشرقي القطر المصرى يعتبر موطنا عربيا بالطبع ، لأن الأمّة العربيّة كانت متينة الاتصال كثيرة التردد فيما بين هذه الأراضي ، فهي متصلة بالعراق ومتصلة بالشام وممتد اتصالها إلى الصحراء العربيّة من البلاد المصريّة فيما بين البحر الأحمر ووادي النيل . فلما جاء الإسلام وكون وحدته الكبرى كان مزجه بين سكّان هذه الأقطار أمرا بسيطا إذ كانت من قبله متعارفة متواصلة ، وإن لم تكن موحدة فإنه بنى وحدتها على سابق تعارف متواصل . ولذلك فإننا نستطيع أن نسمّي العالم المنتظم من شبه جزيرة العرب وبلاد العراق وبلاد الشام وشرقي القطر المصري « وطن ارتكاز » للوحدة العربيّة ، لأن الوحدة العربيّة إنما تكونت بالإسلام ، ووجد الإسلام أرضا كانت روح العروبة والتواصل بين العرب وبين غيرهم فيها سائدة فوحد بينها بسهولة .

ولكننا إذا وقفنا على الضفة الأخرى لوادي النّيل وهي الضفة الغربيّة ، نجد أنّه من هنالك يبتدىء جزء آخر من هذا العالم العربي وهو الذي يبتدىء من الصحاري اللّيبية المتصلة بالضفة الغربيّة لوادي النّيل ، ويمتدّ في البلاد اللّيبيّة بأكملها ، وفي البلاد التّونسيّة ، والبلاد الجزائريّة ، وبلاد المغرب الأقصى ، وبلاد الأندلس التي تعتبر جسرا واصلا بين القارتين الإفريقيّة والأوربيّة . وهذا الجزء لم يكن متصلا بالحياة العربيّة اتصالا وثيقا ولم يكن مجالا للجنس العربي فيما قبل الإسلام ، فكان الإسلام هو الذي جمع بين

صفتي وادي النّيل ووحد بين الشرقي منها والغربي ، حين جعل هذا الجزء من الأرض الذي يبتدىء من الضفّة الغربيّة لوادي النّيل وينتهي إلى الحدود الإسبانيّة الفرنسيّة بانتهاء شبه جزيرة الأندلس ، منتظما مع عموم العالم العربي ومتمما للشق الآخر الذي يقف عند الضفة الشرقيّة لنهر النّيل وهو الذي سميناه وطن الارتكاز ، بصورة تجعل هذا الشق الغربي « وطن امتداد » .

وبذلك فإن الإسلام حين أتى من مصر فاتصل بالبلاد اللّيبيّة ثم رجعت القوات الإسلاميّة دون الحدود اللّيبيّة التونسيّة فبقيت مرابطة في برقة ، قد أبقت قوّة كامنة مرابطة في البلاد البرقاوية من سنة 20 إلى سنة 25 ، حيث تحرّك عقبة بن نافع حركته الأولى ، إلى سنة 27 عندما انضمت قوّة عقبة بن نافع التي كانت مرابطة في برقة إلى القوّة التي أتت من مصر بقيادة عبد الله بن أبي سرح ودخلت الحدود التّونسيّة سنة 27 ، وسارت في طريقها متبعة خليج سرت إلى خليج قابس وهو سرت الصغرى وقفصة إلى أن تجاوز الفتح مدينة صفاقس ولكنّه اضطرّ كما هو معلوم إلى أن يرجع . ثمّ عاد عقبة بن نافع مرّة أخرى إلى البلاد الإفريقيّة بقيادة معاويه بن حديج الذي كان والي مصر ، فبقيت البلاد المغربيّة التي هي وطن امتداد للعالم العربي تابعة لوحدة الحكم التي مقرها مصر ، ثمّ فصلت وأبرزت شخصيتها بولاية عقبة بن نافع سنة 50 ، وتأسست مدينة القيروان التي أرادها عقبة بن نافع كما قال : « أن تكون عز الإسلام إلى آخر الدهر » ، فبذلك تأسست في القيروان عاصمة روحيّة ومستودع لشخصيّة الإسلام الثقافيّة . ثمّ لما تجددت الخلافة الرّاشدة بولاية أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز ، كان من خطته أن يعمل على تثبيت قدم الإسلام فى القيروان وعلى ترسيخ روح العروبة

والإسلام فيها ، بتوجيه البعثة الدّينيّة الشّهيرة « الفقهاء العشرة » من التابعين التي عظم بها شأن القيروان في عهد الوالي إسماعيل ابن أبي المهاجر المخزومي ، وأصبحت القيروان دار توحيد ومثابة تعريب ومجالا للمثل العليا الإسلاميّة التي بمقتضاها آمن الشعب البربري بالإسلام ، وأنس بالعروبة ، واطمأن إلى تلك المثل العالية التي كانت تشيع في المجتمع الفاضل الذي تحتوي عليه مدينة القيروان . وخطت القيروان خطوة أخرى في سبيل نشر الإسلام ونشر العروبة وتعميم الرّوح التي كانت قائمة عليها وهي روح الثقافة الإسلاميّة ، بتعديد تلك المراكز المبثوثة في البلاد البربريّة بأسرها وهي قصور الرّباط ، بحيث إن الذي كان مكتنزا في مدينة القيروان قد بث وشاع وانتشر ، وأصبحت تلك القصور مستودعا للتعليم ومنبعا للتوحيد ومثابة للمثل العليا ، يشاهد فيها النّاس على كثرتها وانبثاثها ما لم يكونوا يشاهدون من قبل إلاّ في مدينة القيروان بمفردها . وبذلك أصبح المغرب بمركزية القيروان ، وبقيادة القيروان ، عضوا جديدا في الجسد الإسلامي العربي ، بمقتضاه صح أن يكون « وطن امتداد » للعالم العربي الشرقي الذي كان وطن ارتكاز له .

ولما أصبح هذا المغرب عربيا وصار عضوا جديدا في الجسد الإسلامي العربي ، فإنه احتاج بالطبع إلى ما يحتاج إليه كلّ عضو أضيف إلى الوحدة الجسديّة من دورة تتسع لتشمل هذا العضو الجديد وتجري فيه لتلين شرايينه وتلين مفاصله . وما الدموية في مثلنا المضروب هذا إلاّ العقيدة الإسلاميّة التي هي قوام الشعور الموحد بين أجزاء هذا الجسم الإسلامي العربي ، وما المفاصل التي تلين بالعقيدة الإسلاميّة إلاّ الأحكام الشرعيّة العمليّة المستمدّة من

روح العقيدة باعتبار إدراك المعنى الذي أقيمت عليه وهو خطاب الله تعالى الذي يتضمّن التكليف . وحين نظر المغرب العربي إلى وحدة الجسد الإسلامي العربي التي ركب عليها ، وأحس باضطراره إلى شمول الدورة الدمويّة لشرايينه ومفاصله ، فإنّه نظر إلى مراكز الإسلام التي كانت مثابة للفقه ومنبعا للثقافة الإسلاميّة ، وهي المراكز التي تكونت منذ الجيل الأوّل بعد النّبيء صلى الله عليه وسلّم في النصف الأوّل من القرن الأوّل بالصحابة رضي الله عنهم ، الذين انتشروا من المدينة المنوّرة فاحتلوا هذه المراكز بالعراق وبالشام وبمصر وكوّنوا فيها أمصار الإسلام ، فانتشر فيها هديهم وتأسس فيها فقههم وتحرّك فيها اجتهادهم ورجع النّاس إليهم يستفيدون من فتواهم ويتخرّجون على طرائقهم الاجتهاديّة . فتكون بهم الجيل الثّاني من الفقهاء الذي هو جيل فقهاء التابعين ، وبذلك أصبحت لكلّ قطعة من قطع العالم الإسلامي أو كلّ عضو من أعضاء الجسد الإسلامي حقيقة وجوديّة حيويّة بارزة في الحركة الاعتقاديّة الفقهيّة التّي كان يتميّز بها ذلك المركز .

ولما التفت هذا العضو الجديد ، وهو المغرب العربي ، ناظرا إلى بقيّة أمصار الإسلام ، أحس بأنه محتاج إلى ما يعمرها من تلك المعاني الاعتقاديّة الشرعيّة ، وأحس بأن لحاقه بها قد أصبح غير ممكن لأنها تكونت بالجيل المنقرض الذي لا يمكن أن يساويه جيل غيره ، ألا وهو جيل الصحابة رضي الله عنهم . فهنالك كان على هذه القطعة الجديدة من الجسد الإسلامي العربي أن تأوي إلى ركن مصر من الأمصار المتكونة لتنضم إليه في العقيدة والشريعة ، ولتكتسب قوّة الدورة الدمويّة بانضمامها إلى ذلك الركن ودخول أهلها تحت

الحركة الدموية التي تملؤه وتعمره ، فاختاروا بالطبع المركز الذي اعتبروه المركز الأصلي ، والمصر الذي اعتبروه أصل الأمصار وهو المدينة المنورة ، فتوجهوا إليها يطلبون فيها التكون في العقيدة والشريعة وفي الرواية والدراية فوجدوا إمام دار الهجرة مالكا ابن أنس رضي الله عنه فضربت إليه أكباد الإبل من هذا المغرب العربي وقصده النّاس من ليبيا ومن تونس ومن الأندلس ، فكان من القاصدين إليه رواة الموطا وحملة الفقه الأولون : علي بن زياد وعبد الله بن غانم وعبد الرّحيم بن أشرس وبهلول بن راشد وعبد الله بن فروخ ، ومن الأندلس سعيد بن عبدوس وزياد بن عبد الرحمان ويحيى بن يحيى المصمودي الليثي وغير هولاء من المعدودين في رواة الموطا وفي حملة الفقه المالكي . وكان علي بن زياد السابق من أهل المغرب إلى الاتصال بهذا المركز الذي هو مصر الأمصار الإسلاميّة وهو المدينة المنوّرة . ورجع علي بن زياد إلى البلاد الإفريقيّة فاستقرّ بتونس وهجر منشاه في الوطن اللّيبي معتبرا فيما يظهر المركزيّة الجامعيّة والمنطقة المتوسطة من البلاد التّونسيّة ، وهنالك استقرّ علي بن زياد بمدينة تونس في حدثان عهد تأسيس جامع الزيتونة الأعظم الذي كان في أوائل القرن الثّاني ، حيث انتصب يحدث بحديث مالك ويروي الموطا ويرشد النّاس إلى أحكام الدّين على المذهب المالكي ويفتي على الأصول المالكيّة للمستفتين والمسترشدين .

وهنالك في مدينة تونس وفي جامع الزيتونة الأعظم انتمى إلى علي بن زياد يطلب العلم بين يديه ويتخرّج عليه أسدان على الحقيقة لا على التغليب ، هما : أسد بن الفرات وسحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي ، فرويا الحديث ، وتخرجا في الفقه ، وتمرسا بالفتوى .

وكان مالك بن أنس رضي الله عنه لم يزل حيا لما تخرج أسد بن الفرات وسحنون على علي بن زياد في تونس ، فرحل أسد إلى المشرق قاصدا لقاء مالك بن أنس رضي الله عنه ودخل الحجاز والعراق وعرف الفقه العراقي واتصل بصاحبي الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه ، وهما : الإمام القاضي أبو يوسف والإمام محمد بن الحسن الشيباني ، ولقي مالكا بن أنس وروى عنه وتخرّج به . وعلى ذلك رجع أسد بن الفرات إلى مصر ليلقى أصحاب مالك الأولين بعد أن لقي مالكا نفسه ، كما لقي أصحاب أبي حنيفة الأولين في العراق ، فاتصل بالإمام عبد الرحمن بن القاسم العتقي وأخذ يساله على تصميم أعده لذلك مستمدّا من الكتاب كان صنفه أستاذه في تونس في جامع الزيتونة علي بن زياد ، فكان أسد بن الفرات يسأل وعبد الرحمن بن القاسم يجيب ، وبذلك تكونت مجموعة مدونة من الفقه المالكي هي « المدونة الأولى » أو « المدونة الأسديّة » ، وقد وضعها أسد في تخطيطها وتصنيفها على منهج كتب الإمام محمّد بن الحسن وجعل مادتها وحشوها فقه مالك بن أنس الذي رواه عبد الرحمن بن القاسم ، فكانت عملا مؤسسا على المنهج العراقي والمادة الحجازية .

ولما رجع أسد بن الفرات إلى القيروان بهذه المدونة الجديدة ، لاحظ عليه قرينه وقريعه سحنون أن فروعا تختلف عما هو معروف من فتوى مالك بن أنس ، وأن أسلوبا مؤسسا على الفقه مجرّدا عن إسناد الفقه بالحديث أصبح هو المتحكّم في هذا التصنيف الجديد الذي هوّ « المدونة الأسديّة » . فكان ذلك عاملا على رحلة سحنون إلى مصر وعلى التقائه بعبد الرحمان بن القاسم ، وعلى تجديد عرض الأسئلة التي عرضها أسد عليه وتصحيحها تصحيحا جديدا عن

ابن القاسم ، أصبحت بمقتضاه مدونة سحنون أصلا للمذهب المالكي ، ورجع سحنون « بالموطا » .

كما رويت الأحاديث والسنن بتونس قبل أن تروى بالقيروان عن عبد الرحمان بن زياد ، وأصبحت آثار الفقه المالكي التي ظهرت في هذا الدور – وهو أوائل القرن الثالث – معتمدة على روايات « الموطا » الإفريقيّة بين رواية عبد الرّحمان ابن زياد ورواية أسد ورواية سحنون عن ابن القاسم ، والأندلسيّة من رواية يحيى بن يحيى اللّيثي ورواية سعيد بن عبدوس ، وعلى « المدونة » برواية يحيى بن يحيى اللّيثي ورواية سعيد بن عبدوس ، وعلى « المدونة » برواية سحنون عن ابن القاسم ، وعلى « الواضحة » لعبد الملك بن حبيب القرطبي ، وعلى « العتبية » لأبي عبد الله العتبي التي هي مستخرجة من مختلف الأسمعة المروية عن أصحاب مالك . فاصبحت تونس والقيروان وقرطبة متعاونة متلاقية في هذا العمل الذي توحّدت بينها أصوله المذهبيّة والمنهجيّة .

وقد كان في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثّالث رحل من القيروان إلى البلاد المغربيّة القاصية رجل من السلالة العلوية الطاهرة : هو الإمام إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه . فأسس مدينة تلمسان ، وصمم على تأسيس مدينة فاس ، ثمّ ترك تحقيق هذا القصد لابنه المولى إدريس الأزهر ، وأسست مدينة فاس فعلا وتعاقب فيها الأمراء الأدارسة من محمّد بن إدريس وعلي بن محمّد ويحيى بن محمّد الذي بني في عهده جامع القرويين من منتصف القرن الثّالث وشع نوره في القرن الرّابع باستقرار الإمام إدريس بن إسماعيل الذي به تكوّن المركز العلمي بمدينة فاس

وجامع القرويين في أوائل القرن الرّابع . وكان القرن الرّابع قرن الفتنة العبيدية التي قلقلت البلاد المغربيّة بأسرها وقامت في وجهها مراكز الثقافة الإسلاميّة فثبتت وصمدت حتّى قهرتها واكتسحتها بحركات المقاومة المثاليّة التي ظهرت في تونس وفاس وقرطبة في وجه العبيديين ، وبذلك برزت الوحدة الفكريّة بين هذه المعاهد . وكان الدور الكبير الذي ظهرت به قبيلة صنهاجة في التّاريخ المغربي بعد أن خلفت في السيادة قبيلة كتامة التي كانت قائمة بالدعوة العبيديّة ، وكان عمل القيروان في إتمام إسلام صنهاجة بدعوة الإمام أبي عمران الفاسي وظهور حركة المرابطين في أواخر القرن الرّابع ، فأصبحت الدعوة موجهة على المنهج المالكي الذي هو منهج الفقه بالحديث . وظهر من أيمة هذا الدور من رجال الأندلس العلمان المشار إليهما في الفقه والحديث وهما القاضي أبو الوليد الباجي والإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر ، إلاّ أن روح الجدل والمناقشة والكلام في الأصول والعقائد التي اضطرّ إليها رجال الفقه والحديث في عهد المقاومة للدولة العبيديّة وجهت التفكير الإسلامي في المغرب توجيها جديدا صوب علم الكلام وعلم أصول الفقه . وكان هذا الاتجاه الجديد في الوقت الذي حمل فيه هذين العلمين الأصول والكلام ، حجّة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي في الشرق ، وتأثّر به الإمام أبو عبد الله المازري في المغرب ، وتكون على هذه الطريقة الإمامان الأندلسيان المغربيان العظيمان القاضي أبو بكر بن العربي والقاضي عياض ، فجاءت العناصر الكلاميّة الأصوليّة على يد هؤلاء تنضم إلى العناصر الفقهيّة الحديثة ، وجاءت العقيدة الأشعريّة تكون عنصرا جديدا منسجما مع العنصرين الفقهي والسني اللّذين قامت عليهما الطريقة المغربيّة .

هكذا أمكن الجمع بين الأشعريّة والمالكيّة ، والجمع بين الاعتماد على الكلام من جهة والاعتماد على الحديث من جهة أخرى ، وظهرت روح الثقافة الإسلاميّة في المغرب التي تولّدت عنها الدولة الموحدية ، وقامت على أصولها جامعة أقطار المغرب الخمسة الأندلس والمغرب الأقصى والجزائر وتونس وليبيا . ولكن هذه الدعوة سرعان ما أصابها الانشقاق وسقطت في غمار الحروب الدّاخليّة والتقسيم بالفتن بين الدول القائمة على أطلال الدولة الموحديّة ، وانضمّ إلى ذلك ابتداء ظهور عوارض السقوط في الأندلس من سقوط طليطلة في القرن الرّابع إلى الأزمات الكبرى في القرن الخامس التي اضطرّت المرابطين ثمّ الموحدين إلى أن يدخلوا بقواهم إلى البلاد الأندلسيّة لأجل إنقاذ رمق الإسلام . وبسقوط الأندلس ، وبالحروب الدّاخليّة التي قامت بين الدول المتفرّعة عن الدولة الموحدية ، والانحلال الاجتماعي الذي ظهر إثر فتور العاطفة الدّينيّة ، أتى عنصر جديد هو العنصر الرّابع ، وهو التصوف الرّشيد ، ونعني به التصوف الذي يسند الفقه ويعتمد على السنة ولا يجافي السلفية ، وهو المنهج الصوفي الذي عليه الإمام أبو القاسم الجنيد ، والذي خططه الإمام القشيري في الرّسالة ، والذي أقام عليه الطريقة الصوفية الإمام عبد القادر الجيلاني وبه تكون الإمام أبو مدين دفين تلمسان . وعلى طريقة أبي مدين تخرّج أصحابه من أمثال أبي سعيد الباجي التّونسي دفين جبل المنار والشيخ أبي محمد عبد العزيز المهدوي دفين ضاحية المرسى ، وهؤلاء هم الذين تكون وتخرّج عليهم الإمام أبو الحسن الشاذلي الذي أصبحت طريقته دعوة صوفية سليمة رشيدة تحاول أن تعالج في نفوس النّاس التحلل الخلقي والفساد الاجتماعي والفتور الاعتقادي الذي لا يمكن أن يعالج الا من هذا الطّريق .

بـذلك تـلاقـت كـلّ المقـومـات الذهنيّـة المغربيّـة والعربيّـة ، هـذه العنـاصر التي كانت متباعـدة فيمـا بينهـا من الفقـه والحـديث والأصول والتصوف ، وبهـا برز أعـلام جمعـوا من هـذه النواحـي ما لم يجمـع غيرهـم منهـا في عصر آخـر ولا قطر آخـر ، ونستطيـع أن نضرب المثـل من بينهم بشيخ الإسـلام ابن مرزوق من رجـال القرن الثّامن الذي كانت تـآليفه في الفقـه والحـديث والأصول والتصوّف . وكـان هـذا القـرن الثّامن قـرن الازدهـار والتـلاقـح بين جميع مراكز الثقـافـة الإسـلاميّـة بالمغرب العربي ، وفيـه برزت شخصيـة جامع الزيتونـة بروزهـا الواضح الذي يبـدو في بقيّـة البقـايـا من رجـال القرن التّاسع القـاضي أبي القـاسم بن نـاجي . وإذا قلنـا اننـا عنـد القرن التّاسع فإننـا لا محـالـة عند القرن الذي ركدت فيـه ريح المعـارف وتقلّصت فيـه ظـلال العلم ، وهو القـرن الذي بـدأ فيـه العـلامـة ولي الدّين بن خلـدون يشكـو في « مقدّمتـه » سوء حظ العلوم والمعـارف والحضـارات والصنـاعات في بـلاد المغرب العربي ، وهو العصر الـذي بـدأ يستفحـل فيـه أمـر التقليـد الفقهي وأمـر الطريقـة الضيقـة بمـا عطل روح الفقـه من جهـة وروح التصوف من جهـة أخـرى . واتصل بهـذه الأرزاء الأدبيّـة الرزء المـادي الأعظـم الذي تمثّل في الاحتـلال الإسبـاني لبـلاد المغـرب العربـي بأسرهـا من المغرب الأقصى إلى الشّواطىء اللّيبيّـة ، ومـا جدّ بعـد ذلك من الفتـح التـركـي الـذي كـان إنقـاذا للإسـلام في بـلاد المغـرب العربي وكـان أمـلا في تجـديـد المنـاهج الثقـافيّـة بعـد أن ركـدت ريحهـا وخبت مصـابيحهـا منـذ القـرن التّاسع .

ففي أواخـر القرن العـاشر وأوائـل القرن الحـادي عشـر بـدأت العلـوم تتجـدّد وبـدأت طرائق التوجيـه تنتعش ، ودخـل على المذهب

المالكي الذي تكوّن في هذا المغرب العربي عنصر آخر من عناصر المعرفة الإسلاميّة ومن عناصر الهدى الإسلامي ، ألا وهو المذهب الحنفي . فقد دخل المذهب الحنفي إلى أقطار المغرب العربي في ليبيا وتونس والجزائر ، ودرس المذهب الحنفي إلى جانب المذهب المالكي ، وتواصلت في هذه المعاهد المغربيّة الأصول المالكيّة والحنفيّة كما لم تتواصل في قطر آخر ، وتأثّر الفقه المالكي بأساليب الدراسة ومناهج البحث التي يسير عليها الفقه الحنفي ، وتأثر الفقه الحنفي بمسائل القضاء وتنسيق القضاء التي يسير عليها المذهب المالكي من قبل الدولة الحفصيّة ، وبرز على ذلك العلماء الأعلام من الفقهاء الحنفية إلى جانب فقهاء المالكيّة من أمثال العلامة الشهير شيخ الإسلام محمّد بيرم الثّاني في القرن الثّالث عشر . وكان هذا التجديد للعلم تجديدا لمعالمه وآثاره وأطلاله ، ولكنّه لم يكن تجديدا لروحه ، لأن الكوارث الاجتماعيّة والأزمات السياسيّة قد قضت بانطماس الغايات من هذه العلوم وبعكوف أهل كلّ علم على علمهم كأنّه صناعة من الصناعات ، بحيث إن العنصر الثّاني من عناصر الثقافة الإسلاميّة ، وهو عنصر الوضع الذي يخرج العلوم بعضها من بعض ، ويصل فيما بين بعضها وبعض ، قد اختل من منهج الثقافة الإسلاميّة في هذا العصر ، وبقيت في معالم التفكير الإسلامي في القرن الثّالث عشر آثار الخلاء الذهني والخراب العمراني التي تكونت فيما بين القرن التّاسع والقرن الحادى عشر .

وعاد الاحتلال الأجنبى من جديد يبدي أمام الأبصار الشبح المزعج الذي عرفه النّاس من الاحتلال الإسباني ، وذلك باحتلال فرنسا للجزائر . فكان ذلك محرّكا لأن ينظر أصحاب القلوب

الواعيـة والنّفوس الشّاعرة إلى ما أصاب الإسـلام من تقهقر وانخذال ، وأن يجمعـوا بين مشـاهـدة الواقع المـادي من جهـة وبين مـلاحظـة الحقيقـة الإيمانيّـة من جهـة أخـرى فحيـن أرادوا أن ينظـروا إلى أن الله تعـالى قـد وعـد المسلميـن بالنصر وكتب لهم العـزّة مع أنهم ليسوا بمنصوريـن في الواقـع ولا بأعـزاء ، انتبـه أصحـاب القلوب المشرقـة منهم ــ وقليـل ما هم ــ إلى أن هـذا الأمـر الذي أصـاب المسلميـن إنّـمـا هو أمـر نـاشيء من كـونهم لـم ينصروا الإسـلام أو لـكونهم ابتعـدوا عن الإسـلام أو لأن الحقيقـة الإيمـانيّـة الأولى التي كونت المجتمع الإسـلامي قـد أصبحـت حقيقـة مطموسـة ، وأن هـذه الحقيقـة ينبغـي أن تجـدد في النّفوس أولا ثمّ تجـدد في معالم السّلوك ثـانيـا . فإذا ما تجـددت العقيـدة الإسـلاميّـة فـي النّفوس ثمّ ظهـرت في معـالـم السلـوك فإن المسلميـن يـكونـون يـومئـذ أحقـاء بأن ينـالـوا النصر الذي ضمنـه الله تعـالى لهم إذ أعطـاهـم نصرا بنصر « إن تنصروا الله ينصركم » ، والعـزّةَ التي جعلهـا معلّقـة على الإيمـان ، إذا كـان الإيمـان كـامـلا كانت العـزّة كـاملـة وإذا كـان الإيمـان ناقصـا أصبحت العـزّة ناقصـة . وهـذه هـي الشعلـة الإيمـانيّـة والاعتقـاديّـة التي خـرج بهـا الإمـام العظيـم محمـّد بن علي السنوسي من جامع القروييـن في المغرب الأقصى فعـاد إلى وطنـه الجـزائـري ، ثمّ دخـل البـلاد التّونسيّـة ، ثمّ صمم عـلى أن يطلـب بهـذه الحقيقـة الإيمـانيّـة المستـودع المـأمـون عليهـا في البـلاد اللّيبيّـة ، فاجتمعت بذلك أقطـار المغرب العربـي الأربعـة في شخصـه ، وتجـددت الثقـافـة الإسـلاميّـة على منهجهـا الذي زايلها منـذ قـرون : صوفيـة سلفيـة غير ضيقـة ، وفقـه حديثـي على الأدلـة لا يلتـزم التقليـد . وعلى ذلك المنهج تتـابعت الحـركـات الإصلاحيّة تسعى إلى تجـديـد وحـدة المغرب العربي بجمع شتـات ثقـافتـه الإسـلاميّة .

وثائق من وحدة المغــرب العــربي
عبر الكفــاح *

ست رسائل من المولى عبد الرحمان بن هشام سلطان المغرب الأقصى الى الأمير عبد القادر الجزائري

الطرف الجزائري

لما دهمت الجيوش الفرنسية بلاد الجزائر ، وهبّ الشعب الجزائـري للجهاد دون استباحة دار الإسلام ، كان في مدينة معسكر من عمالة وهران شيخ من أهل العلم والصلاح يقـوم على الزاوية القادريـة هناك ، خلفا عن سلف ، وينتمي الى النسب النبوي الطاهر ، من طريق اتصال الولادة بقطب الطرق الصوفية الشيخ عبد القادر الجيلاني المتوفى ببغداد سنة 561 ، **ذلك** هو الشيخ محيي الدين بن مصطفى بن محمد المختار . فلم تجد القبائل المتحركة للجهاد ، من معسـكر وغريس وغيرهما من البلاد الوهرانية ، من يجمـع الـكلمـة وينهض بالأمر أولى من ذلك الشيخ المبجـل .

(*) مجلة «الفكر» س 5 ـ عدد 1 (1 ـ 10 ـ 1959)

وقد قام الشيخ محيي الدين بأعباء القيادة والحكم في منطقة واسعة من عمالة وهران ، وجرت له مع القوات الفرنسية وقائع شهيرة زكّت انتخابه للأمر ومدّت سمعته ووسعت سلطانه .

وعلى ضوء هذه الزعامة الصالحة سطع نجم أحد أبناء الشيخ محيي الدين ، وهو الشاب عبد القادر الذي كان سنّه يومئذ خمسا وعشرين سنة ، وكان نابغا في الأدب زيادة على منزلته العظيمة في الحديث والفقه وقدمه الراسخ في التصوّف .

ونظرا الى شيخوخة والده وشبابه هو ، واعتدادا بما ظهر به من البطولة في المعارك التي دارت بقيادة والده ، وأهمها معركة « خنق النطاح » بعمالة وهران ، وخضوعا لنبوغه العلمي والأدبي ، واستجابة الى ترشيح والده اياه ، اجتمعت القبائل على بيعته بإمارة شرعية جهادية ، فتمت تلك البيعة في معسكر بتاريخ الثالث عشر من رمضان سنة 1248 ، وحررت وثائق رسمية بنص البيعة على السمع والطاعة وامتثال الأمر .

وكان هذا الحدث الهائل باعثا للأمل في نفوس المسلمين قاطبة ، ولا سيما في القطرين الشقيقين : تونس والمغرب الأقصى ، فتباشر الناس بخبر هذه البيعة الرشيدة . وكانت منزلة الأمير عبد القادر العلمية والدينية أقوى ضمان لتلك البشرى . فكانت المراكز الأدبية والعلمية بالقطرين أشد الجهات تأثرا ، وأوسعها أملا ، وأكملها مناصرة . فأعان ذلك على شيوع البشرى ورسوخ الأمل . ثم كانت الأحداث المتتالية بالنصر والفوز مصدقة للآمال وحافزة على الجد في الموقف .

فقد استطاع الأمير عبد القادر أن يحمي الجهات التي دانت له بالطاعة ، وأن يدافع عنها القوات الفرنسية التي كانت محتلة لوهران .

ومنذ سنة 1251 — 1835 بعد أن نالت منه العساكر الفرنسية منالا باحتلال مدينة معسكر ، أصبحت الحرب عوانا طاحنة ، ومواقعها سجالا ، حتى كان النصر المبين باحتلاله مدينة وهران وإجلاء القوات الفرنسية عنها سنة 1253 — 1837 ، وهو النصر الذي انتهى بعقد معاهدة طفنة الشهيرة ، التي شمل بمقتضاها سلطان الأمير عبد القادر معظم البلاد الجزائرية ، وأصبح ملكه حقيقيا ، وموقفه مع فرنسا موقف الند مع الند .

وفي سنة 1255 — 1839 أثار الفرنسيون مشاكل حول صور تطبيق معاهدة طفنة ، فكانت سببا في معاودة الحرب ، واستمرت بعد ذلك المعارك غير منقطعة ، وتداولت القوتان مدنا كثيرة : مثل المدية وتلمسان ، فكلاهما خرج من يد الأمير الى الجيش الفرنسي ، ومن يد الجيش الفرنسي إلى الأمير ، غير مرة (*) .

الطرف المغربي

ومن هذه الأحداث الرائعة ، كانت سلطنة المغرب الأقصى تنال حظا زائدا من البهجة والانشراح للمعارك المظفرة ، وحظا مثله من الحرقة والاكتئاب للمعارك المنكسرة ، للحمة القومية الجامعة بين القطرين ، وموقع الجوار ، وسيطرة السيادة العلمية الإسلامية على حاضرة الدولة العلوية : مدينة فاس . فكان من ذلك كله مدد أدبي عظيم للأمير

(*) لحياة الأمير عبد القادر وتفاصيل مواقعه مصادر كثيرة زيادة على مصادر التاريخ العامة ، وأهمها مصدران عربيان هما : « تحفة الزائر ، فى مآثر الامير عبد القادر واخبار الجزائر » من تأليف ابنه الامير محمد باشا ، طبع بالاسكندرية سنة 1320 — 1903 ، والترجمة التى كتبها له الشيخ محمد السنوسى فى الجزء الثالث من الرحلة الحجازية (مخطوط) . ويتبعهما مصدر هام باللغة الفرنسية هو كتاب : « الامير عبد القادر » تأليف الكولونيل بول آزان .

عبد القادر في النهوض لحركاته الجهادية ، كما كان له من ذلك عون مادي ذو شأن فيما تمده به دولة المغرب الأقصى من الخيل والسلاح والمال . بحيث وضعت القضية الجزائرية بموضع العمل المشترك والجهد المنسق بين حركة المقاومة وسلطنة المغرب الأقصى .

وكانت الخلافة الشرعية التي يضطلع بها نفوذ سلطان المغرب غير منازع تخلع على إمارة الأمير عبد القادر من شرعيتها وجلالها ما يشد عضده ، ويقوي شوكته ، ويدفع عن تصرفاته وصمة البغي والتمرد التي تريد أن تلحقها به دعاية الأعداء .

وكان الذي يتولى أمر المغرب الأقصى في تلك الساعات الحرجة ، إمام من أفضل أيمة المسلمين وأجمعهم لثقة الأمة وأتمهم ظهورا بمظهر المحافظة على الدين والعمل على إحياء روحه ، وهو السلطان الشهير المولى عبد الرحمان بن هشام ، الذي حكم المغرب الأقصى ما بين سنة 1238 — 1823 وسنة 1276 — 1859 (*) :

فكان بما هو مشهور به من إخلاص ورشد سيرة وانقطاع للمصلحة العليا ، يهتم اهتماما فائقا بقضية الجزائر ، وينظر الى الأمير عبد القادر بعين عطف وإكبار . وقد أكد عوامل هذا الاهتمام أن السلطان عبد الرحمان لما استولى الفرنسيون على الجزائر وعجزت القوات التركية عن دفاعهم ، تلقى بيعة أهل تلمسان ، فأدخلها ونواحيها في سلطنته وولى عليها واليا من قبله ، فشملت ولايته حتى مدينة معسكر . ولكنه نظرا الى سوء

(*) اخبار دولته فى كتاب : « الاستقصا ، فى اخبار المغرب الاقصى » للشيخ الناصرى ، الجزء 2 ، ص 173 . وترجمته فى كتاب : « اتحاف اعلام الناس ، بجمال اخبار حاضرة مكناس » تأليف مولاى عبد الرحمان بن زيدان ، ج 5 ، ص 2 .

نظام الجيش وما انتشر فيه من النهب والعبث بالامن بعد احتلال الفرنسيين لوهران ، اضطر الى سحب جيشه عن التراب الجزائري . ثم اشتغل بما جرى من الثورات والاضطرابات الداخلية ، فلم يمكنه معاودة السعي لإنقاذ الجزائر ، حتى ظهر الأمير عبد القادر واضطلع بالأمر فـ « رأى أنه قام بنصرة الإسلام على حين لا ناصر له فصار يمده بالخيل والسلاح والمال المرة بعد المرة » (*)، لا سيما وأن الأمير عبد القادر قد أظهر من الولاء للسلطان والتأدب معه حين تلقب بالأمير ولم يقبل لقب سلطان ، وحين جعل دعاء الخطبة الجمعية بتلمسان وغيرها باسمه ، ما شجع السلطان على المضي قدما في سبيل مناصرة المقاومة الجزائرية وإمدادها حتى انتهى به الأمر الى أن دخل الحرب بصورة عملية كبدته الخسارة العظمى في موقعة ايسلي سنة 1260 — 1844 ، ورمى الأسطول الفرنسي طنجة والصويرة حتى نشأ عن ذلك الاضطرابِ العظيم ما كدر صفو العلائق بينه وبين الأمير عبد القادر ، مما ليس هذا محل شرحه .

وعلى كل حال فان حالة الصفاء والتعاون قد استمرت غير مدخولة حتى سنة 1256 .

الرسائل

تولد عن ذلك التلاقي العجيب ، أن نشأت بين السلطان والأمير رابطة شخصية ودادية ، أساسها التآزر والتعاضد ، وهيكلها تبادل الرأي والتعاون على إحكام العمل .

(*) الاستقصا ، ج 2 ص 193 .

وكان لهذه الرابطة مظهر أدبي رفيع في الرسائل التي دارت بينهما ، فسجلت للتاريخ صورة حية من العلائق الأخوية والمساعي الاتحادية بين القطرين في تلك الفترة .

وقد تعرض الى أمر هذه المراسلات صاحب كتاب « الابتسام عن دولة ابن هشام » ، لكنه لم يورد منها الا نص رسالة واحدة لم يذكر تاريخها وذكر أنه نقلها عن خط الوزير الكاتب أبي عبد الله محمد بن ادريس العمراوي (1) ، وقد نقل تلك الرسالة بنصها عن « الابتسام » المرحوم مولاي عبد الرحمان بن زيدان في كتابه « إتحاف اعلام الناس » (2) .

ولدينا ست رسائل غير التي اثبتها صاحب « الابتسام » ، هي مخطوطة لم يسبق نشرها ولا أعرف أنها توجد في مصدر من مصادر التاريخ ولا مجموع من المجاميع .

فأربع من هذه الرسائل ثابتة التاريخ مرتبة بين ثامن شوال سنة 1252 وعاشر ذي القعدة سنة 1255 ، واثنتان منها مغفلتا التاريخ الا أنهما قابلتان لتقريبه بما ورد فيهما من الإشارة الى حوادث بينة الموقع من حياة الأمير عبد القادر .

الرسالتان المغفلتا التاريخ

ولنبدأ بالرسالتين المغفلتي التاريخ لنستطيع بعد أن نحقق تاريخهما أن نرتبهما مع بقية الرسائل ، ولنعينهما موقتا بحرفي « أ » و « ب » .

---

(1) ترجمته فى «إتحاف اعلام الناس بجمال اخبار حاضرة مكناس» ، ج 4 ص 189 .

(2) ج 5 ، ص 67 .

الرسالة - ١ -

بعد أن وجه الخطاب فيها الى الأمير بالتحية الآتية : « محل ولدنا الذي نظم الله به شمل الأمة ، وجلى بنور صدقه الشدائد المدلهمة ، حامي حمى الاسلام والمسلمين، المرابط المجاهد السيد عبد القادر بن محيي الدين ، أمده الله بنور توفيقه ورعايته ، وجعلنا جميعا من أهل قربه وعنايته » الخ ... تسلسلت عناصرها على الوجه الآتي :

1) وصول الوفد الموجه من طرف الأمير الى حضرة السلطان .

2) وصول المكتوب الموجه مع الوفد المخبر بـ « هناء تلك الأقطار ، وبلوغ المسلمين بانتظام الكلمة الأماني والأوطار » .

3) وصول الهدية التي وقع توجيهها صحبة الوفد ، وانها مما أهداه العدو إلى الأمير فرأى هو ان يؤثر بها السلطان . وفي ذلك من ظهور عز الله ما يقتضي على العبد أن يتعلق بالله ويلتجىء إليه ليرتفع قدره ، فان العزة لله :

4) الإشارة إلى ما وقع التفكير فيه من توجيه سفير عن الأمير عبد القادر إلى فرنسا ، مع استحسان ذلك الرأي والتنبيه إلى لزوم اليقظة إلى خداع العدو وأخذ الحيطة من احتياله بضرب الأمثال بما وقع في الأندلس ، وإيراد الآيات والحكم القاضية بمزيد الحذر .

5) صدّ الأمير عما فكر فيه من اعتزال الإمارة والإقبال على الحياة العلمية.

6) تأييده فيما فعل من أخذ الزكاة قسرا من الممتنعين من أدائها بجهة عين ماضي .

7) تمني أن ينتظم كل ما كان مشمولا للحكم التركي من بلاد الجزائر في طاعة الأمير عبد القادر .

8) الثنـاء على أخي الأمير الموجـه على رأس الـوفــد .

9) التأكيـد بمزيد التبصـر في اختيـار من سيوجه للسفـارة ، لأن الصالحين قلـيل ما هم .

تلك هي جملة عناصر هذه الرسالة . وفيها ما يصلح لتعيين تاريخها ، فإن العنصر الثاني يشير الى الهناء واستقرار نفوذ الأمير ، والعنصر الثالث يشير إلى هدية وقع تقديمها من طرف الفرنسيين الى الأمير عبد القادر ، والعنصر الرابـع ينص على التفـكير في توجيه سفير ، والعنصر السادس يصرح بأخذ الأمير زكاة الحيوان من أهل عين ماضي .

واجتماع هذه العناصر يعين أن يـكون صدور الرسالة بعد إمضاء معاهدة طفنة وما تسلسل عنها من الأحداث .

ومعلوم أن معاهدة طفنة أمضيت بين الجنرال بيجو والأمير عبد القادر في صائفة 1253 ــ 1837 وبها أصبحت علائق الأمير مع فرنسا علائق سلمية . وقـد تلقى من طرف الجنرال دامريمون والي فرنسا على الجزائـر بالنيابة عن الملك لويس فيليب هديـة إكرام بمناسبة التصديق على معاهدة طفنـة في جوان 1837 .

واستمرت هذه المعاهدة قائمة مدة سنتين وأربعة أشهر . وبمقتضاها سـكنت حـالة الحرب ودان للأمير أكثر من ثلثي البلاد الجزائـرية ، وشرع يقوي سلطانه ويرتب مملـكته ويسعى في ضم ما بقي خارجا عن سلطانه ويفرض على الجميـع أداء الزكـاة .

وكانت أكثر البلاد امتناعا عليه وصلابة في وجهه بلـدة عين ماضي بمقام الزاويـة التجانية فيها ، وعلى رأسها أحد أبناء مؤسس الطريقة وهو

الشيخ محمد الحبيب التجاني ، وطالما عرض الأمير على أهل عين ماضي أن يؤدوا إليه زكاة أموالهم وابلهم فلم يظفر بشيء ولم يستطع أن يهاجم المدينة فبقي مغتاظا . وصادف أنه في أوائل سنة 1254 هجرية ربيع سنة 1838 ميلادية ، كانت أبل لأهل عين ماضي قد خرجت ترعى إلى جهة ثنية الحد فأغار عليها جيش الأمير عبد القادر ، ولما خوطب الأمير في شأنها أجاب بأنها بعض ما هو في ذمتهم من الزكاة مدة خمس سنين – يعني من بيعته بالإمارة سنة 1348 – ، فكان ذلك مبدأ فساد الأمر بينه وبين أهل عين ماضي مما أدى الى محاصرتها والاستيلاء عليها سنة 1255 (1) . وإلى هذه الأحداث التي سردناها ترجع إشارة العناصر الثاني والثالث والرابع من الرسالة .

ويكون العنصر الباقي من العناصر ذات الدلالة راجعا إلى ابتداء المفاوضات في فهم معاهدة طفنة وصور تطبيقها . وهي المفاوضات التي انتهت الى القطيعة ونقض تلك المعاهدة .

وقد ابتدأت هذه المفاوضات (2) بمحاولة المارشال فالي الوالي العام لفرنسا على الجزائر حمل الأمير عبد القادر على التنازل عن قطعة من عمالة قسنطينة تطبيقا للفصل الثاني من معاهدة طفنة على ما يراه الوالي الفرنسي في تأويل ذلك الفصل ، في حين يحتج الأمير بنص العبارة العربية في الأصل الذي هو موقع عليه ، وهي لا تحتمل المعنى الذي يريد الوالي الفرنسي حملها عليه . ولما احتد الجدال حول ذلك أشار المارشال فالي على الأمير أن يرسل سفيرا عنه الى ملك فرنسا حاملا هدية في مقابلة

---

(1) الكولونيل آزان ، ص 112 ، والرحلة الحجازية ، الجزء الثالث .
(2) آزان ، ص 145 .

الهـديـة التي كانت أرسلت إليه عند التصـديق على معاهـدة طفنـة . وفعلا تم ارسال سفير حاملا هدية هو الشيخ المولود بن حراش الذي استقبل بباريس في شهر أفريل سنة 1838 .

وهـذا يزيدنا تقريبا لتحقيـق تاريخ الرسالة لأنـه اذا كانت العناصر الأخرى تقتضي أن الرسالة كتبت بعد معاهدة طفنة وبعد الغارة على إبل عين ماضي ، فان هـذا العنصر يقتضي ان الرسالـة كتبت لمـا كان أمر السفارة إلى باريس في حيز التفـكير ، قبـل أن يتـم بالفعـل . وقـد رأينا أن ذلك تم في أفـريل 1838 في شهـر صفر 1254 . فيتعين أن يـكون صدور الرسالة قبـل ذلك بأن تـكون محررة بين ذى الحجـة سنـة 1253 والمحـرم سنـة 1254 .

الرسالة — ب —

هي اخصر من الرسالة — أ — ، وقد ابتـدأت بتحيـة مختصرة : « محل ولدنـا الأرضَى ، المجاهد الخير المرتضى ، السيد الحاج عبد القادر بن محيـي الدين وفقـك الله وأعانـك » الخ .. ولا تتضمن الا ثلاثة عناصر :

1) الأخبار بوصول الثائر عبد الله الذي وجه الى الحضرة السلطانية مع مـكتـوب .

2) الابتهاج بمـا ورد في المـكتوب من المساعي الجاريـة لـدخـول جهات قسنطينـة تحـت حـكـم الأميـر .

3) التحدث بما تضمنـه لمكتـوب من أن الثائـر الموجـه كانت ثورتـه بدسيسـة من أضـداد الأميـر في الجهات الشرقيـة .

ومع كوننا لم نهتد فيما رجعنا إليه من المراجع إلى التحقق من الثائر عبد الله من هو ، فان الرسالة بذاتها تفيد ان رجلا كان في أول أمره بالمغرب الأقصى وادعى دعاوي تدجيل مثل كونه نزل من السماء ، فلم يكن لفتنته كبير رواج بالمغرب . ثم دخل الجزائر واتصل بالأمير فأواه وأمنه وأنعم عليه ، لكنه قام بدعوة إلى الثورة ضده . ولما كان آتيا من سلطنة المغرب لم يرـ الأمير ان يقدم هو على عقابه ، فوجه به الى السلطان ليقضي فيه بأمره . وليس في هذا العنصر ما دامت القضية غير معروفة ما يفيد شيئا عن تاريخ الرسالة .

أما العنصر الثاني فانه يشير الى استعداد للسير الى قسنطينة . ومعلوم أن قسنطينة كانت ، إلى أن احتلها الجيش الفرنسي في اكتوبر سنة 1837 — رجب 1253 ، في حكم الحاج أحمد باي عاملها ، ولم يكن الأمير يتطلع الى منازلتها ، وانه هاجمها أولا بعد احتلال الفرنسيين إياها فلم يتمكن من فتحها إلى أن أمضيت معاهدة طفنة . فيكون ما أشير إليه في الرسالة من المخابرة مع الجهات القسنطينية أمرا وقع عند ابتداء الاستعداد لنقض معاهدة طفنة بعد خيبة المفاوضات وقبل استعادة الحرب ، أى في أواخر سنة 1838 منتصف سنة 1254 .

وأما العنصر الثالث فان ما يشير إليه من توقع أن تكون حركة الثائر ذات ارتباط بما للأمير من ضدية في عين ماضي ، يقرب أن يكون صدورها بعد قضية الاستيلاء على الإبل وقبل التوجه الى حصار عين ماضي .

وهذا يؤكد ما يفيده العنصر الأول وينتهي بنا إلى تقرير أن الرسالة — ب — صدرت عن السلطان حوالي شهر رجب 1255 — سبتمبر 1838 .

الرسائل الأربع المؤرخة

تندرج الرسائل الأربع ذات التاريخ ، بين 8 شوال 1252 وذي القعدة سنة 1255 . على أن ثلاثا منها تتقارب ، فترجع إلى سنة واحدة هي سنة 1255 ، وواحدة فقط هي التي تقدمت الثلاث وانفصلت عنها بأمد طويل ، فكانت راجعة الى سنة 1252 . وتترتب الرسائل الأربع بتفصيل تواريخها على الصورة الآتية :

1) 8 شوال 1252

2) 15 صفر 1255

3) 26 ربيع الثاني 1255

4) غرة ذي القعدة 125

رسالة 8 شوال 1252

استهلت بالإعلام بوصول مكتوب مبشر بنصر عظيم حصل للمسلمين ، وهزيمة شنيعة حاقت بأعدائهم . ثم وقع التعرض الى ما تضمنه المكتوب من أن العدو يرغب في صلح ، والجواب عن ذلك بأنه مكيدة ينبغي الحذر من الوقوع فيها ، اعتبارا بعبر التاريخ ، وخاصة أحداث الأدوار الأخيرة من التاريخ الإسلامي بالأندلس ، وتذكرا لما سبق أن وقع قريبا في حروب الجزائر نفسها من الصلح الذي استهوى به العدو المسلمين وكاد أن يستولى به على من والاه . ولذلك فان السلطان لا يشير على الأمير بعقد الصلح ، لا سيما وقد تحقق أن أمر العدو في ضعف ، وأن قوة الأمير وهيبته في زيادة ، حتى انه أصبح مرهوبا مخوفا عند أعدائه ، وان إظهارهم الرغبة في الصلح إنما هو لما داخلهم من الرعب ونزل بهم

من الذل وخامرهم من الجزع والفزع « فينبغي أن تسد دونهم الأبواب ، وتقطع بهم الأسباب ، حتى يقنعوا من الغنيمة بالإياب » . ثم وقع التعرض الى ما عرضه العدو من التنازل عن مدينة تلمسان في مقابلة الصلح المعروض ، وان ذلك لكون أمر تلمسان قد أرهق العدو وأعياه « لبعدها عن البحر ، وصعوبة تموينه بسبب ذلك ، بخلاف وهران » ، ولذلك يجدد النصيحة بالإعراض عن مطالب الصلح الذي هو علامة على ضعف العدو ضعفا يؤخذ الفال له من كون الواسطة في تقديم هذا العرض يهودي اسمه « ابن درن » .

ويرى أنه « إن كان لا بد من عقد الصلح فينبغي أن يكون عاما على جميع بلاد المسلمين في الجزائر ، لتكون سببا في التنفيس عن إخوانك المسلمين ، وليعلم العدو الكافر أن أهل الإسلام ذات واحدة ونفس متحدة يشد بعضهم بعضا ، وفي ذلك من إظهار قوة المسلمين وتناصرهم وشدة اتصالهم ما يغيض الكفار » .

وتنتهي الرسالة بتفويض النظر للامير بهذه الفقرة الختامية :

« ومع هذا فقد يرى الشاهد ما لا يرى الغائب . فما رأيت فيه الصلاح للمسلمين ارتكبه ، فأنت بصيرة نفسك وبصيرة المسلمين . فانظر لهم بالنظر الذي ينجيك مع الله ومع عباده . ولا شك في أنك إنما تأتي ما فيه الخير ، وما تحمد عاقبته . وفقك الله وأصلحك آمين » .

ويتضح جليا من تاريخ هذه الرسالة ومما ورد فيها من الأحداث والأسماء ، أنها كتبت جوابا عن مكتوب وجه به الأمير عبد القادر إلى

السلطان يبشره بالفوز الذي أحرزه بعد فتح مدينة المدية في المعركة الهائلة المعروفة بمعركة « المقطع » ، وهي واقعة كان صداها عظيما جدا في عامة البلاد الجزائرية حيث ألحقت هزيمة شنعاء بالقوات الفرنسية التي كانت تحت قيادة الجنرال تريزل . ورجع بعدها الأمير لأم عسكر فاسترجعها ، ودخلها في مشهد من مشاهد النصر عظيم .

وكانت معركة المقطع في صيف عام 1835 ، واستقر الأمير في أم عسكر في سبتمبر سنة 1835 – جمادي الثانية 1252 ، فيكون كتابه الموجه الى سلطان المغرب صدر في رجب أو شعبان 1252 ، وبلغ السلطان في حدود شهر رمضان . ويكون صدوره لا محالة بعد أن وضعت الحرب أوزارها وابتدأت بين الأمير وبين الوالي الفرنسي على الجزائر ، الجنرال دروي ديرلون ، مخابرات لإقرار حالة الهدنة من جديد بين الطرفين . وكان الجنرال دروي ديراون عظيم الرغبة في إقرار السلم ، وكان الواسطة في إبلاغ المراسلات الدائرة في ذلك الغرض بين الطرفين ، يهوذا بن درن ، وهو يهودي من يهود الجزائر ، كان أبوه من أتباع عائلة الأمير عبد القادر ، وعاش هو في فرنسا وأتقن اللغة الفرنسية ، وكان الأمير عبد القادر قد جعله نائبا عنه في مدينة الجزائر بوصفه وكيلا سياسيا لدى الوالي الفرنسي ، منذ إمضاء المعاهدة الأولى ، معاهدة ديشيل سنة 1249 – 1834 .

وبهذا يظهر أن ما أشار إليه المكتوب السلطاني من لزوم جعل الصلح عاما على جميع بلاد المسلمين ، هو أمر منظور فيه الى عمالة قسنطينة التي كانت تقاوم الاحتلال الفرنسي تحت راية واليها الحاج أحمد باي ، واستطاعت فرنسا أن تضيق عليها لما تهادنت في الجهات الغربية مع الأمير عبد القادر ، فأراد السلطان تنبيه الأمير إلى أخذ الحيطة من ذلك في صورة ما اذا انعقدت هدنة جديدة ، وإن كان رأيه غير مائل إلى قبول الهدنة أصلا .

رسالة 15 صفر 1255

هي أطول الرسائل وأكثرها إعظاما لشأن الأمير عبد القادر وتنويها بفضله .

وقد صدرت جوابا عن كتاب طويل ، عديد الأغراض ، شرح فيه الأمير للسلطان حالة الحرب من جميع نواحيها : العسكرية ، والسياسية ، والمالية .

وقد افتتحت الرسالة بالتحلية الآتية : « محل ولدنا البار ، الساعي في جلب المصالح والمسار ، الحميد السير والآثار ، الراوي لأحاديث الجهاد الحسان موصولة الأخبار ، المرابط المجاهد ، المحمود المواقف والمشاهد ، السيد عبد القادر بن محيي الدين ، جعلنا الله وإياه من المهتدين ، ووفقنا لما يرضيه أجمعين » .

ثم تناولت الجواب عن الأغراض على الترتيب الآتي :

1) ان ما اشتكى منه من خداع العدو ، هو أمر مشهور طبيعي عند أهل الكفر ، جاءت الآيات القرآنية بالتحذير منه .

2) استحسان امتناعه من التنازل عن طريق من الجزائر إلى قسنطينة والحث على الثبات على موقف الامتناع .

3) الابتهاج بانتشار الدعوة واتحاد الكلمة وتخليص الجباية

4) التسلية عما ورد في الكتاب من الشكاية من قلة المال وفراغ الخزائن بالأمل في الله وصدق التوكل عليه .

5) الاطمئنان الى ما آل اليه أمر « ولد التجاني » والنعي عليه بما ساق إليه نفسه بمخالفته إشارة السلطان بالانتقال الى فاس ، وتنظير حاله بحال أخيه الثائر من قبله ، مع أن والدهما كان عظيم القدر في العلم والصلاح .

6) تبرئة الشيخ « ابن الطيب » من التشيع لولد التجاني ، وبيان أن أقصى ما عمله من ذلك كونه بلّغ الى السلطان مكتوب استشفاع واردا من قبله ، وسعى في الصلح بينه وبين الأمير عبد القادر .

7) تأكيد الثقة بالأمير ، والإعلام بدوام الدعاء له بالعز والنصر ، وانه انتقل عند السلطان « عن مقام الولد البار ، الى مقام الأخوّة في الله التي يعقدها الأبرار » ، والمحاشاة عن قبول الوشايات فيه .

8) الاعتذار عن تحقيق الأمنية في حضور الجهاد ، بما كان يعاني من « مشاق أهل الفساد » .

9) الإخبار بوصول الهدية المؤلفة مما أهداه العدو الى الأمير ، وما أضافه هو إلى ذلك .

10) الإحالة على الحديث الشفهي الذي جرى مع رئيس الوفد .

11) توجيه ستة من الخيل الجياد إعانة على الجهاد ورغبة في الأجر .

12) طلب الدعاء « في مواقف الخير ومشاهده ، وجعل الغائب عن الجهاد كشاهده » .

وهذه الرسالة ، كما يتضح من نصها ، تتعلق بوفد سفارة ، أرسله الأمير عبد القادر الى المولى عبد الرحمان ، وعلى رأسه العلامة الشهير الشيخ محمد بن عبد الله المشرفي من أهل أم عسكر ، وهو من أكابر العلماء ورجال الحديث في البلاد الجزائرية . وقد أثبت مترجموه أنه تردد على المغرب الأقصى في سفارات عن الأمير عبد القادر ، وكان ينال فيها حظوة عظيمة عند السلطان عبد الرحمان (*) .

(*) فهرس الفهارس للاستاذ الكتاني ، ج 2 ، ص 96 ؛ واتحاف اعلام الناس للمولى ابن زيدان ، ج 5 ، ص 61 .

وأورد الجنرال آزان في كتابه (*) ذكر الوفد الذي أرسله الأمير إلى السلطان والكتاب الذي وجهه معه والهدية التي بعضها مما أهداه ملك فرنسا الى الأمير .

ويظهر من تاريخ هذه المراسلة ومن الأغراض التي دارت حولها أنها كانت في نهاية الفترة التي تقدم الكلام عليها في الرسالة ـ أ ـ ، وهي فترة الهدنة المتقررة بمعاهدة طفنة (30 ماي 1837 ـ نوفمبر 1839) ، لأن تاريخ الجواب السلطاني 10 صفر 1255 يوافق 25 أفريل سنة 1839 . فيكون صدور الوفد والمكتوب في أوائل سنة 1839 ، وذلك هو تاريخ اشتداد أزمة الخلاف بشأن تطبيق معاهدة طفنة ، وافتضاح المخادعة التي كان يراد ترويجها للاستيلاء على الطريق الواصلة بين الجزائر وقسنطينة ، وذلك هو متعلق العنصر الثاني من الجواب السلطاني . وتلك الحالة الحرجة هي التي دعت الأمير الى أن يتوجه الى السلطان ببسطها من عموم نواحيها ، فبين له توفر القوة الأدبية ، وذلك هو متعلق العنصر الثالث من الجواب السلطاني ، وبين له نقص القوة المالية ، وذلك هو متعلق العنصر الرابع .

أما العنصر الخامس فهو يرتبط بما كان بين الأمير وبين شيخ الزاوية التجانية ببلدة عين ماضي ، وذلك ما تقدم بيان طرف منه في التعليق على الرسالة ، وكذلك العنصر السادس يرتبط بذلك الموضوع وينزل منه منزلة الذيل والتتمة .

وبيان ما يتعلق به هذان العنصران هو ان الابن الأصغر للشيخ أحمد التجاني ، واسمه محمد الحبيب ، كان في تلك الفترة مقيما في زاوية

(*) ص I53 .

والده ، ببلدة عين ماضي ، وكان أخوه الأكبر واسمه محمد . قد قتل في حركة ثورية هجم فيها على بلدة أم عسكر أواخر العهد التركي ، قبيل الهجمة الفرنسية سنة 1242 هـ - 1827 .

ولما دخلت العلاقات بين الأمير وبين الشيخ محمد الحبيب التجاني دور الفساد بسبب حادثة الإبل سنة 1254 - 1838 وعزم الأمير على مهاجمة عين ماضي ، كان بلغه أن لسلطان المغرب رأيا في هذه المسألة ، وأن الشيخ العربي الوزاني حفيد مولاي الطيب بن التهامي صاحب الزاوية المشهورة بوزان ، ربما كان عونا لدى السلطان على مناصرة ابن الشيخ التجاني ، فجوابا عن ذلك بين السلطان رضاه على ما سلط على ابن الشيخ التجاني من طرف الأمير عبد القادر ، وذكره بسابق حال أخيه المقتول في الثورة في العهد التركي ، وبين أن غاية ما كان من السلطان هو أنه أشار على ابن الشيخ التجاني ، مقاوم الأمير عبد القادر ، « بالانتقال بأهله وولده والانضواء لضريح والده - أي بحاضرة فاس - واتباع سبيل رشده » ، وأن الشيخ العربي بن الطيب لم يكن منه الا أنه أتى إلى السلطان ساعيا في الصلح بين الأمير عبد القادر وبين الشيخ التجاني ، وبلغ كتابا من الشيخ التجاني الى السلطان ، فلم يكن من السلطان الا أن عاتبه على عدم امتثال التجاني لإشارته لما أشار عليه بالخروج من البلاد الجزائرية ، والإقامة بزاوية والده بفاس .

وفي ذلك تبرئة للسلطان ، ولو كان سبب الاتصال بينه وبين الشيخ التجاني أمرا لم يكن توقعه خاليا من أصل ما .

وكان ما اشتمل عليه المكتوب السلطاني من تنويه بمقام الشيخ أحمد التجاني وإجلال قدره ، احتراسا عما عسى أن يكون قد حصل من

هضم لحقه لما ذكر به ولداه من سوء ، ولا يخلو ذلك من توجيه لما أظهره من اهتمام بأمر الشيخ محمد الحبيب التجاني قد يكون منتقدا من طرف الأمير عبد القادر .

وبهذا يتضح موقع العنصر السابع حيث يظهر أنه دفع لما توقعه الأمير وأشار إلى توقعه من كلام أَوْغَرَ به صدر السلطان عليه بسبب ما وقع بينه وبين ابن الشيخ التجاني ، وما عسى أن يكون قد علق به موقف السلطان من تلك القضية .

أما ما ورد في العناصر الثلاثة الأخيرة ، فهو مرتبط بما اتصل بالمكتوب المجاب عنه ، من ذيول حالية ومقالية ، ترجع إلى رغبة الأمير في أن يظهر السلطان عملا يقتضي تأييده ونصره على أضداده . فانه قد كان يشعر بضرورة الإعانة التي تعطيه الصبغة الشرعية للإمارة ، لا سيما لما نشأ الخلاف بينه وبين هيأة لها اعتبارها الديني الواسع الانتشار في الأقطار الجزائرية ، وهي هيأة الزاوية التجانية بعين ماضي .

ولعل مما حمله الوفد من الحديث الشفهي رغبة في زيارة السلطان إياه ، وهي الرغبة التي يشير المكتوب السلطاني الى الاعتذار عن تحقيقها بما هو فيه من المشاغل الراجعة الى توطيد الأمن وقمع الحركات التمردية التي بدأ بعضها قبل تاريخ هذه الرسالة مثل ثورة زاوية الشراردة وثورة الودايا ، وبدأ بعضها الآخر بعد تاريخ الرسالة مثل ثورة زمور الشلح (*) ، وسيأتي في التعليق على الرسالة الموالية ما يقوّي هذا الاحتمال.

(*) الاستقصا ، ج 4 ، ص 179 الى 195 ؛ واتحاف اعلام الناس ، ج 5 ، ص 25 الى 50 .

وزيادة على ذلك يشير السلطان الى اعتبار الإعانة بالخيل قائمة مقام حضوره ، ويصرح في غضون ذلك بكون الوفد قد حمل حديثا شفهيا لم تتعرض الى تفصيله المكاتبة .

ويذكر الجنرال آزان في كتابه أن الوفد كان محملا بوصايا سرية وأنه كان مكلفا بأن يطلب من السلطان إعلان تسمية الأمير خليفة له في البلاد الجزائرية ، وأن يوجه إليه بقفطان يكون شعار الخلعة بالولاية .

ويدعي آزان أيضا أن ذلك القفطان قد وجه بالفعل ، ولكننا لا نجد ما يؤيد ادعاءه في الكتب العربية المرجوع اليها في هذا الصدد . فلعل الجنرال أزان قد أخذ ذلك عن الأخبار المأثورة عند آل الأمير عبد القادر – وقد عد ذلك من جملة مصادره – وخصوصا ما كان تلقاه مشافهة عن الأمير خالد حفيد الأمير . وقد رأيت أنا في دمشق عند عميد البيت ، الامير سعيد ، قفطانا من الجوخ يتبرك به ويذكر أنه هدية المولى عبد الرحمان بن هشام الى الجد العظيم .

والرسالة تشعر – على كل حال – بأن المشاركة الواقعة من السلطان تحقق شيئا من التأييد المرغوب فيه .

رسالة 26 ربيع الثاني 1255

وهي أنفس الرسائل الست من حيث علو قيمتها الأدبية وعظمة المناسبة التي صدرت فيها ، ولذلك نثبتها بنصها :

« الحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

بشرى بفتح كسا الإسلامَ إحسانا | وصار منه لعين الدين إنسانا
صنع جميل سمت فضلا صنائعه | لوحشة الدهر والأيامِ أنسانا
فأصبحت ووجوه السعد مشرقة | بها جهارا كأن الكفر ما كانا
لِله فتحٌ غدَا لِلذّكر فاتحةً | وصار كالخطّ فوقَ الكتب عنوانا
قد شاد أركان دين الله فَاتِحُهُ | وهدّ من جنبات الكفر أركانا
وخطّ في صُحُفِ التوفيقِ كَاتِبُهُ | خطّا أقام على الإسعاد برهانا
أضاء في أفْقِ هذا الغرب مشرِقُهُ | وبشر القوم إنسانا فإنسانا
وكيف لا وبه ازداد العُلا وسما | وطهّرَ الله مولانا تِلِمْسَانَا
وقد غدت مِلّة الإسلام عالية | ونُكِّستْ بحِمى الإشراك صُلبانا
فَتْحٌ تَفَتّحُ أبوابُ السماءِ لهُ | إذَا تَلاهُ لسانُ الدّهرِ أحْيَانَا
وهشّ بالبِشْر سكانُ السماءِ لهُ | مُذْ سَرّ من مؤمني الغبْراء سكّانَا
لا زال يستخلص الأقطارَ منتصرا | ثَغْرا فثَغْرا وأوطانا فأوطانا

محل الولد البار ، الساعي في المحاسن والمسار ، المرابط المجاهد ، المؤيد في المواقف والمشاهد ، أمل راية المجاهدين ، أبو محمد السيد عبد القادر بن محيي الدين ، أدام الله تهانيكم ، ووصل بالتيسير أمانيكم ، وسلام الله الأتم ، ورضوانه الأعم ، يتضوعان كل يوم مسكا وطيبا ، ويقوم بهما لسان الثناء في نادي علاكم خطيبا ، ورحمة الله تعالى ، وبركاته تترى وتتوالى . أما بعد حمد الله الماحي بنور التوحيد ظلام الإشراك ، وموقع أهل الكفر فيما نصبوه للمسلمين من الأشراك ، والمانح بلطفه من التّيسير ما يعجز عن استقصائه الإدراك ، والفاتح بحول الله وقوته من المغالق ما لا يوصل إليه بنزال ولا عراك ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبيه القائل بلسان الصدق ، لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ،

وعلى ءالـه الأنجاب الأنجاد ، وأصحابه أهل الفضل والإنجاد ، فقد وصل الله لـكم مضاء الحسام ، ووالى لديـكم من فضله النعم الجسام ، كتابـكم المسفر طالعه عن وجه البشاره ، الرافل من البلاغة والأدب في أحسن زي وشاره ، المفصح عن صميم المحبة بصريح العبارة دون الإشاره ، الموضح لما سن الله تعالى ذو الفضل والإحسان ، من فتح مدينة تلمسان ، استرجاعها من غير إعمال سيف ولا سنـان ، وخروج العدو الـكافر عنها بصلح محمود ، وأمر على أساس الشرع معقود ، ولطف مشهور مشهود ، وأجر في صحيفتك – إن شاء الله – مـكتوب معدود ، فيالها بشارة شرحت من أهل الإسلام الصدور ، وأوْرَدَتْهُ مواردَ المسرة المحمودة الصدور ، وآذنت بموالاة التهاني ، ومواصلة الأماني .

وَرَدَ البشيـرُ بما أقـرّ الأعيـنـا وأسرّ فـي صحف العُلا ما أعلنا
حلّى المسامعَ والشفـاهَ بـما روى وأفاض في حُسن الحـديث فأحسنا
وتقـاسم القـومُ المسرّةَ بينهــم قَسْما فـكنتُ أجلّهم حظًا أنـا

فتـح هو مقـدمة الفتوح ، وطالعة الخير الممنـوح ، والأمنيـة التي تغـدو البشائـر بهـا وتـروح .

مُذْ لاح في غُرّة الأيام مُؤْتلقـا أيقنتُ أنّ تَوَالِي فضلِهِ وجَبَـا
كالغيث مبـدأُهُ طَـلّ وآخـرُهُ يأتي بما أفْعَمَ الغُدْرَانَ والعَلِبَـا

والى هذا والى الله سعدكم ، وأكمل نعمة الله عندكم ، فما عقدتم من الصلح جارٍ من الخير على منهاج ، وقائمٌ بعزة الدين وجموع قوته بأنفـع دواء وأنجح علاج ، وائتلاف القلوب والتبصر بعواقب الأمور وغير ذلك مما يؤذن بالحزم والعزم في جهاد أعداء الله ، قال الله تعالى « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكّل على الله » ، ولا تخفاك عقبى صلح

الحديبية المشهور ، وما أعطى الله سبحانه للمسلمين بعده من العزة والظهور ، بعد تردد بعضهم في ذلك وعدم رضاهم به ، وإظهار الغضاضة بسببه ، حتى قال سيدنا عمر رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم « ألست برسول الله ؟ قال بلى . قال ألسنا بالمسلمين ؟ قال بلى. قال أوليسوا بالمشركين؟ قال بلى . فقال عَلاَمَ نُعطَى الدَّنِيَّةَ في ديننا » . وقد حمد المسلمون عقباه ، وبلغ كل منهم ما يتمناه ، وفي أثناء رجوعه صلى الله عليه وسلم للمدينة نزلت سورة الفتح بأجمعها . قال الزهري : « ما فُتِحَ فَتْحٌ في الإسلام قبله كان أعظم منه ، ولو كان القتال لما التقى الناس ، فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها التقى الناس وتفاوضوا في الحديث والمنازعة . فلقد دخل في الإسلام في تلك المدة مثل ما كان في الإسلام قبل وأكثر ، والدليل خروج النبيء صلى الله عليه وسلم للحديبية في أربع عشرة مائة ، ثم خرج للفتح في عشرة آلاف » ، إلى غير ذلك مما ذكر أهل السيرة . ففي الصلح فوائد تشكر ، وأمور تذكر فلا تنكر ، منها أخذ الأهبة وجمع القوة والاستعداد ، ومداخلة القوم بعضهم مع بعض وزيادة الاستمداد ، وانتظام الكلمة وترتيب الحشود ، والتقدم الى الآفاق البعيدة بالاعلام وتقديم العرفاء على الجنود ، وتحسين النية وشحذ العزيمة والاطلاع على أحوال العدو الكافر ، واستمالة قلب الشارد وتسكين نفرة النافر ، إلى غير ذلك مما تبديه الأحوال للمباشر ، وتهديه الطويات إلى الناقد الناشر . هذا ، على أن في هذا مزيد قوة بما استخلصتموه من ءالة الحرب وتوابعها ، وأدركتموه من ساعة الهدنة ومنافعها ، ولا غضاضة في بذل البقر للبقر ، ومعارضة النعم عن خير المستقر . وكمال هذا الصلح المشهور ، هو عقده على سائر الأقطار المغربية والثغور ، فاجتهد في ادخال القسمطينة في شموله ، ليكون ذلك أتم للسرور وأثبت لأصوله ، ففي ذلك من حسن الذكر ووفور الأجر وزرع المحبة في القلوب ، ما هو أعون على استمالة الناس إليه

وأوفى للمطلوب ، فانا نرجو من الله تعالى أن تضاف إليكم تلكم الأقطار وترتفع عنها بولايتكم الخطوب والأخطار ، وتخفق بساحتها بنودكم ، وتجوس خلالها جنودكم ، إن شاء الله . وقد شوقتمونا لزيارة أقطار تلمسان ومعاهدة معاهدها ، ومشاهدة انتشار الإسلام في مشاهدها ، فيا حَبَّذَاهَـا لو ساعد الحال ، ولم تعق العوائق والأشغال . ولكن يا محل الولد ، حيث حضرت في مغانيها ، وكنتَ روحا لمبانيها ، فكأننا حضرنا في تلك الأماكن ، وشاهدنا تلك المعاهد والمساكن .

قل لإخواننا الذين دَعَوْنَا	عندما حَضَرَ السرور وغبنا
نحنُ أنتم في غَيْبَةٍ وحضورٍ	لا نرى بَيْنَنَا مَعَ البَيْنِ بَيْنَا
إنْ حَضرتم كأننا قد حَضرنا	أو سُررتم كأننا قد سُررنا

وما أشرتم به من أنَّا أولى بالزياره ، وخشية من تطرق قلب الحقيقة إلى تلك العباره ، فذلك – أصلحك الله – من تواضعك الذي ظهر ، وأدبك الذي انتشر واشتهر ، وإلا فأنت أولى أن توصل وتزار ، وتُحمل إليك الخطى في الآصال والأبكار .

جلالك مؤذن بخلوص ودّ	على أضعافه انطوتِ الصدورُ
وعندي من شواهده شهودٌ	بمحكم عقده حكم الضمير
عزمتَ على زيارتنا اشتياقا	مع استدعائنا ولك السرور
ومثلُك في المفاخر والمعالي	يزار على البعاد ولا يزور

فاعلم أنك روح تلك الأقطار ، وقطبها الذي عليه المدار ، فلا ينبغي أن تزايل مركز تلك الدائره ، ولا أن تغيب عنها شمسك الباهره ، وهي حديثة عهد باسترداد ، وقريبة زمن بجهاد وجلاد ، والعدو الكافر كبته الله منتظر للفرصه ، قد شرق من وجودك بغصه ، وأقسم بمن

نصر بك الاسلام ، وقهر بك عبدة الأصنام ، لولا طلوعك في تلك الأقطار ، واقتحامك في مضايقة عدو الدين الشدائد والأخطار ، ومنعك له من الأوطان والأوطار ، لاستولى – كَبَتَهُ اللهُ – على تلك الأقطار ومعاهدها ، ومحى رسوم الدين عن مشاهدها . ولكن الله نصر بك دينه وأعلاه ، وألبسك حلل نصره وحلاه ، وجعل أجرها في صحائفك ، اذخرها لك ولخلائفك ، مع ما نشر الله لك من حسن الثناء ، وسن لك من السمو والعلاء ، فجزاك الله عنا وعن المسلمين أفضل الجزاء ، وخصك من القبول بأفضل الأجزاء . فلقد كنا نبشرك برد الكفر على أعقابه ، ودخولك عليه من أبواب الظهور وأنقابه ، واستخلاصك ذلك الصقع من غصابه ، ورجوع الإسلام فيه على يدك الى نصابه ، لعلمنا أن الكفر وأحزابه ، والشرك وأسبابه ، إنما يغر الغافلَ أوّلُ ليله ، وإن كان يعقبه الانبلاج ، ويَرُوع الجاهلَ أولُ سيله ، وإن كان يتصل به الانفراج ، وما هو إلا كسراب بقاع ، أو ضباب يعقبه الانقشاع . فالحمد لله على هذه النعمة الجسيمه ، والمنة العظيمه ، نسأل الله سبحانه أن يتمم مسرة المسلمين بفتح وهران والجزائر ، وينشر الإسلام فيما بينهما من الثغور والعمائر ، ويثبت أركان الاسلام في مركزها ، ويعيد دولة الدين الى حوزها ، بمنه وفضله ، وقوته وحوله ، إنه على ما يشاء قدير ، وبالإجابة جدير ، والسلام . في 26 ربيع الثاني عام 1255 » .

وان المقابلة بين تاريخ هذه الرسالة وموضوعها ، لتبعث على الوقوف موقف تأمل دقيق في تحقيق ظرفها التاريخي وتعيين الحدث الذي تتعلق به ، فانها صريحة في التهنئة بفتح تلمسان ، وجلاء جيوش العدو عنها بصلح .

والمعروف أن تاريخ الرسالة يدخل في مدة الهدنة المتقررة بمعاهدة

طفنة ، ومعروف أيضا أن معاهدة طفنة قد مكنت الأمير عبد القادر من احتلال تلمسان ، وأنه احتلها بالفعل عند انسحاب الجيوش الفرنسية عنها بمقتضى المعاهدة ، وذلك في 12 جويلية سنة 1837 وأوائل ربيع الثاني سنة 1253 . وليس من المقبول أن يفرض أن تلمسان بعد أن آلت إلى الأمير عبد القادر ، قد احتلتها القوات الفرنسية من جديد ثم جلت عنها بصلح ، لأن هذا يتنافى مع وضع الهدنة الذي اعتبر مستمرا إلى نوفمبر سنة 1839 ، وتظافرت المصادر التاريخية والوثائق على إثبات استمراره . كما شهدت باستمراره الرسالة المتقدمة — رسالة 10 صفر 1255 — . وعلى هذه الصورة يتضح وضع المشكل المتأتي من كون فتح تلمسان المهنإ به في الرسالة لا يمكن أن يكون حصوله موافقا لتاريخها ، ولا سبيل الى الجمع بين الأمرين . فيتعين أحد فرضين لحل هذا المشكل : اما أن يكون تاريخ أمد الهدنة غير صحيح ، واما أن يكون تاريخ الرسالة خطأ . ونحن نميل الى ترجيح الفرض الثاني ، ونقدر أن سلسلة الأرقام 1255 المثبتة بآخر النسخة التي لدينا من الرسالة قد وقع فيها تحريف في الرقم الأخير من الأرقام الأربعة — رقم منزلة الآحاد — رسم هكذا 5 وهو في الحقيقة 3 . ويهون أمر هذا الفرض أن النسخة مكتوبة بخط مغربي ، وأن رقم تاريخ الشهر (26 ربيع الثاني) قد رسم على الطريقة المغربية ، بالرقم العربي الأصلي ، والحال أن رقم السنة مثبت بالارقام الهندية الغبارية ، مما يدل على أنه كان بياضا في الأصل فملىء فيما بعد . ولعل كاتب الأرقام الغبارية قد نقلها عن الأصل العربي ، فاشتبه عليه رقم ثلاثة برقم خمسة وهي متقاربة الشكل ، لا سيما وتلك الأرقام غير مستعملة إذاك بتونس التي كان فيها نقل النسخة التي بين أيدينا .

وإذا نحن أخذنا بهذا الفرض ، وتمشينا مع التاريخ ، فإن الرسالة تكون صادرة جوابا عن مكتوب من الأمير يعلم فيه بانعقاد معاهدة

طفنة وبأول ما تبعها من الأحداث الجليلة السارة ، وهو انسحاب الجيوش الفرنسية عن تلمسان واحتلال الأمير إياها . وبذلك يكون جميع ما اشتملت عليه الرسالة واضح المحامل والمرامي .

فقد افتتحت بالتهنئة بفتح تلمسان والتنويه بشأنه . ثم تعرضت الى الرضى بعقد الهدنة وتأييدها والاستدلال على ما فيها من المصلحة واستحسان ما جاء في المعاهدة من استيلاء الأمير على الذخائر الحربية التي كانت موجودة في « المشور » بتلمسان ، في مقابلة استيلاء الفرنسيين على قطعان حيوانات كانت تابعة لمحلة الأمير .

ثم نبهت الى ما كانت سبقت التوصية به في رسالة شوال 52 من أمر شمول الصلح للبلاد كلها مع التأكيد في جعله شاملا لقسمطينة ، وتمني انضوائها هي أيضا تحت لواء الأمير .

ثم أثارت الرسالة ، بطريق لطيف ، ما كان اندرج في موضوع رسالة صفر 55 ، من أمر التزاور بين السلطان وبين الأمير عبد القادر ، بصورة يظهر منها أن مكتوب الأمير الموجه مع الشيخ ابن عبد الله ووفده أوائل سنة 1839 قد أشار الى الرغبة في الزيارة . ففهم السلطان ان ذلك استدعاء من الأمير له ليحضر الى الجزائر ، فاعتذر بما تضمنه العنصر الثامن من عناصر تلك الرسالة . فلما صدر المكتوب المجاب عنه برسالة 26 ربيع الثاني ، التي هي موضوع بحثنا ، بادر الأمير إلى رفع الالتباس مؤكدا أنه يتمنى لو يتمكن هو من زيارة السلطان ، لا أنه يتجرأ على السلطا باستدعاء حضوره . فجاءت رسالة الجواب تنفى هذا التحرج ، وتثبت رغبة السلطان في زيارة تلمسان رغبة صادرة عن نفسه ، بما أثار فيه مكتوب البشارة بالفتح من شوق إلى تلك المعاهد المحببة ، ولكنه يأسف

لعدم تمكنه من اتمام هذه الرغبة ويبين ما بينه وبين الأمير من الامتزاج الروحي الذي يجعله بمثابة الحاضر ، ويلح في إعفاء الأمير مما صرح به من العزم على الزيارة تأدبا مع السلطان ، مستندا في ذلك الإعفاء إلى ان الضرورة تحتم بقاء الأمير في القطر الجزائري ، لعظيم مكانته من جهادها المنصور .

وتختم الرسالة بتكرير آيات الابتهاج بالنصر الذي كان أعلن في الرسائل السابقة اليقين بحصوله ، وتمنى أن يتوالى النصر حتى يشمل ما تخلف من البلاد التي استثنتها معاهدة طفنة .

وبهذا الانسجام الواضح بين أغراض الرسالة وبين ظروف دور الهدنة المبتدىء سنة 1255 يتضح جليا أن تاريخ الرسالة الوارد في النسخة مغلوط ، وصوابه « عام 1253 » .

رسالة غرة ذي القعدة 1255

هي رسالة بسيطة وجيزة . صدرت جوابا عن مكتوب من الأمير يعلم فيه بتوجهه إلى مدينة المدية ، ووفود أهل عمالة قسنطينة عليه طالبين قبول بيعتهم على الدخول تحت إمارته والانخراط في حركته الجهادية .

وتتضمن رسالة السلطان ابتهاجا بهذا العمل ، وثناء عليه ، وتفاؤلا من كونه وقع في بلدة « البيبان » ، وإشارة إلى ما كان تفرسه في الأمير من قبل وبشره به من كون كل ما كان داخلا تحت الحكم التركي في عموم البلاد الجزائرية سيصبح « منتظما في سلكه ، وداخلا في تصرفه » ، لما هو عليه من صفات الكمال . وتختم الرسالة بالتنويه بما لأهل زوارة من العصبية والدين المتين ، فاذا أعطوا البيعة ، فانه يحصل بهم من حسن المعونة ما تقر به العين .

ويستفاد من تاريخ الرسالة ومضمونها ، أن المكتوب المجاب بها عنه صدر إعلاما بالاستعدادات النهائية لاستئناف القتال عند انتقاض معاهدة طفنة ، وأنه صدر من مدينة المدية . ومعلوم أن الأمير اتخذ مدينة المدية مركز قيادته العامة ومحتشد جيوشه ، ومنها أعلن انتهاء الهدنة واستئناف القتال في نوفمبر 1839 – شعبان 1255 .

فيكون صدور مكتوبه أوائل شهر نوفمبر ، ويكون وصوله إلى السلطان أواخر ذلك الشهر (حدود رمضان 1255) ، وتأخر الجواب إلى انقضاء شوال فكتب غرة ذي القعدة ، وظاهر أن ليس في الأمر ما يؤكد الإسراع لان الاتفاق على استئناف القتال حاصل منذ شهر صفر

الترتيب العام للرسائل الست

عندنا من الرسائل الست أربع رسائل مثبت في آخرها تاريخ تحريرها ، فثلاث من تلك الأربع تطابق التاريخ المثبت فيها مع الظروف التاريخية المشار إليها فيها ، وواحدة منها فقط بَيَّنَّا ما يتحتم من إصلاح الغلط الذي جاء في تاريخها في النسخة التي بأيدينا . وتبقى اثنتان من الرسائل الست هما المهملتا التاريخ . واذ قد بينا من تحقيق الظروف المشار إليها في كل منهما ما يرشد إلى تحقيق تاريخها ، فالآن حق لنا إدماج غير المؤرخة في المؤرخة ، وترتيب الكل ترتيبا عاما بحسب السبق التاريخي .

فتكون الرسالة الأولى هي رسالة شوال 52 . ولعل المكتوب المجاب بها عنه هو مبدأ المراسلات بين الأمير والسلطان . وفي كلام الناصري في «الاستقصا» ما يؤيد هذا الاحتمال ، فانه ذكر في حوادث سنة اثنتين وخمسين ورود سؤال الأمير عبد القادر على فاس بشأن حكم المتعاونين مع العدو من المسلمين وحكم دفع الزكاة والإعانة إلى متولي الجهاد ، ولم

يذكر ورود شيء من الأمير عبد القادر قبل ذلك . وأعقب هذا الخبر بإشارة السلطان على الامام التسولي أن يتولى تحرير الجواب عن تلك المسألة ثم قال : « ولأجل ما كان يصل من هذه الأمور من جانب الحاج عبد القادر كان السلطان رحمه الله يبذل مجهوده » ، فكأنه يعتبر ورود ذلك السؤال مبدأ اعتناء السلطان ببذل مجهوده في إمداد الأمير عبد القادر .

على أن أغراض الرسالة تناسب فرصة افتتاح المكاتبة ، فقد كانت بشارة بالنصر واستشارة في أمر عقد الهدنة . وقد علمنا من سابق تحليل الرسالة أن مثل ذلك الموقف يحوج الأمير الى التقوي بمعاضدة سلطان المغرب .

وتكون الرسالة الثانية هي رسالة ربيع الثاني 1253 لانها تتعلق بالأحداث التي تخص إمضاء معاهدة طفنة كما تبين من تحليلها ومن إصلاح التحريف الواقع في نسختها .

والرسالة الثالثة هي الرسالة – أ – لأنها تتعلق بأعمال الأمير في تنظيم دولته بعد أن وقفت الحرب بينه وبين الفرنسيين .

والرابعة هي الرسالة – ب – التي يكون صدورها عند استقرار أمر الأمير في الجهات الشرقية بعد الاستيلاء على عين ماضي .

والخامسة رسالة 10 صفر 55 وهي تتعلق بابتداء احتمال نقض الهدنة .

والسادسة رسالة غرة ذي القعدة 55 وهي التي اتصلت مباشرة بنقض الهدنة واستئناف القتال .

وبهذا يتضح أن الرسائل الست تدور حول معاهدة طفنة ، ابتداء وانتهاء ;

فالأولى — عرض فكرة المعاهدة ،

والثانية — انجازها واحتلال تلمسان ،

والثالثة — مشاكل توحيد الإمارة بعد المعاهدة ،

والرابعة — الاستيلاء على عين ماضي ،

والخامسة — تأزم المشكلة المنتهية إلى نقض الهدنة ،

والسادسة — الشروع في استئناف القتال .

محرر الرسائل

من المعهود أن مثل هذه الرسائل السلطانية ، يتولى تحريرها كتاب الدولة ، وأنها تصعد في مراقي انتسابها الى الأعلى فالاعلى منهم ، على حسب ارتقائها في الأهمية .

والرسائل التي هي موضوع بحثنا ، زيادة على مالها من أهمية الموضوع ، تمتاز بقيمة أدبية ، ونفثات بلاغية ، وضلاعة علمية ، تحتم نسبتها الى ركن من أركان التحرير وعلم من أعلام الأدب .

وإذا نحن نظرنا الى الهالة من الرجال ، الحافة بالسلطان العظيم الذي صدرت عنه هذه الرسائل ، ولا سيما في الحقبة من الزمن التي يرجع إليها تاريخ الرسائل ، تبين لنا أن أحق رجال الدولة يومئذ بأن تسند هذه الرسائل الى قلمه هو الوزير الخطير والأديب الكبير محمد بن إدريس العمراوي المتوفى سنة 1264 .

وقد كان هو القائم بأعباء الوزارة والكتابة للمولى عبد الرحمان بن هشام من أول ولايته الى سنة 1246 ، ثم من سنة 51 إلى أن توفي سنة 64 .

فتكون جميع الرسائل المتحدث عنها قد صدرت في عهد كان هذا الكاتب الكبير هو المضطلع فيه بالوزارة ، وهو الذي وصفه معاصره المؤرخ اكنسوس بقوله : « امام حملة اليراع ، ومقدم حملة ذلك الشراع ، مقلد الدولة بقلائد النثار والنظام ، في المواقف العظام ، والمزري ببدائعه ، وأوابده وروائعه ، ببديع الزمان ، والفتح بن خاقان » (1) ، وهو الذي كان له الى جانب السلطان المولى عبد الرحمان ، في قضية الجزائر بالخصوص ، مواقف صدق خلدتها صحف التاريخ ، وكان له في ذلك الغرض شعر متين قوي الروح أثبت منه الناصري قطعة في « الاستقصا » (2) بمناسبة التعبئة لموقعة ايسلي ، وترجمته مبسوطة في كتاب « إتحاف أعلام الناس » (3) ، وفيها كثير من مثل شعره ونثره التي تتلاءم مع طبقة تحرير الرسائل ، وخاصة رسالة فتح تلمسان وما صدرت به من شعر بديع .

فلذلك نرجح أن يكون هو محرر الرسائل التي عرفنا بها . ويزيد هذا الترجيح تأكيدا أن الرسالة المكملة لهذه السلسلة ، وهي التي أوردها المولى ابن زيدان في « إتحاف أعلام الناس » (4) ، هي من تحريره قد وقف عليها صاحب « الابتسام » بخطه .

وبذلك يتعين أن تضاف رسائلنا الست إلى ما خلف ذلك الكاتب المغربي من تراث أدبي نفيس .

---

(1) الاستقصا ، ج 4 ، ص 200 .

(2) ج 4 ، ص 196 .

(3) ج 4 ، من ص 189 الى 239 .

(4) ج 5 ، ص 71 .

مدينـــة « بجـــايـــة »
وأثـــرهـــا فى الثقافـــة الاسلاميـــة *

كان ذلك الشعب البـربري الذي يـدعـوه البرابرة « صنـاق » وينطق به العرب « صنهاجة » ، أوفر قبائل البربر عددا وأعظمها شأنا . وكانت الصلات العريقة التي مزجت بينه وبين شعب « كتامة » أخيه قـد كونت منهما شوكة بربرية رهيبة ، امتدت مواطنها ما بين سلسلة جبال أوراس وساحل البحر المتوسط على الخط الساحلي شرقا لغرب ، من مصب وادي سيبوز بمرسى بونة « عنابة » إلى مصب وادي الحراش بخليج الجزائـر شرقي سهول متيجة ، في مسافة ألف كيلومتر تقريبا . تلك هي شوكة « القبائل » الراجعة إلى شعبي كتامة وصنهاجة اللتين اعتزتا بمنعتهما وعددهما ومالهما من شدة البأس وطول الباع في الملك ، كما يقول ابن خلدون .

ولما اتصلت بالبلاد المغربيـة آتيـة من المشـرق حـركة الدعوة الشيعية ، ظاهرها سرا ، ثم ناصرها جهـرا ، عامة « القبائل » من كتامة وصنهاجة . فـكانوا هم الذين أطاحوا بالدولة الأغلبية ، وأقاموا دولة الشيعة العبيديين .

(*) الفكر عدد 7 (61 ـ 1962) .

وكان زعيم صنهاجة زيري بن مناد بمقام ملك بين قومه ، فكان له مع العبيديين ، عند ثورة الخوارج من زناتة عليهم بقيادة أبي يزيد مخلد بن كيداد ، موقف مناصرة ذو شأن ، به ضمن المنصور إسماعيل العبيدي ذلك النصر الذي أنقذ به عرشه من على شافة الدمار ، في منتصف القرن الرابع . وبتلك اليد التي أسدوها إلى العبيديين ، عظم شأن صنهاجة وتأكدت سيادة زيري بن مناد فيهم ، وعظم شأن العمران الحضري في المدن الصنهاجية الإسلامية مثل أشير ومليانة وجزائر بني مزغني « عاصمة الجزائر » .

ولما اضطرب أمر العبيديين في آخريات أيام مقامهم بالمغرب ، بصمود المقاومة السنية لهم ، وعظمت الأحداث بالمغرب الأوسط ، قبيل استقرار قرار المعز على نقل تخت ملكه إلى المشرق ، كان لزيري في تلك الأحداث ، من عظيم المواقف في خدمة العبيديين ، ما حمل العبيدي على أن يولي ابن زيري وخليفته في زعامة صنهاجة ، وهو بلكين ، الذي أبدل المعز اسمه يوسف وكناه بأبي الفتوح ، ملك بلاد المغرب كلها باستثناء ليبيا وصقلية ، سنة 362 ، ثم أضاف إليه ليبيا سنة 367 فأصبح ملكه شاملا ما بين برقة ومضيق جبل طارق .

وبذلك علا نجم صنهاجة وخلصت السيادة لها ، لا سيما وقد نزح إخوانهم من كتامة مع العبيديين إلى المشرق ليكونوا هنالك عصبية الدولة الفاطمية . فأصبحت صنهاجة ، وعلى رأسها يوسف بن زيري ، عماد الحكم في بلاد المغرب ، مستقلة بالأمر تحت السيادة العليا لفواطم مصر .

ولما توفي يوسف سنة 373 خلفه في ملك افريقية ابنه المنصور ، وتوزع بقية أبنائه إخوة المنصور ، الولايات . وكان من جملتهم حماد بن يوسف الذي ولاه المنصور على عاصمتهم القديمة مدينة أشير .

وستمر حماد على ولاية أشير بعد وفاة المنصور ، في عهد باديس ، وعظم استقلاله بولاية المغرب الأوسط ، فاختط مدينة جديدة في جبل عجيسة من سلسلة جبال الادنة اشتهرت بالإضافة إليه ، وهي « قلعة حماد » أو « قلعة بني حماد » التي تمصرت وعظم شأنها أول القرن الرابع .

ودب التنافس بين مملكة صنهاجة بالقيروان وولاية بني حماد في القلعة حتى انتهى إلى القطيعة والانفصال في عهد المعز بن باديس .

وكانت قلعة بني حماد مدينة عظيمة مستبحرة العمران ذائعة الصيت في القرن الرابع ، آهلة بالعلم والصنائع والحرف ، تشدّ إليها الرحلة من أطراف البلاد المغربية ، فسرعان ما ضارعت القيروان أو قاربتها . وأعانها على الصعود إلى تلك المنزلة ، القطيعة الناشئة بين الفاطميين بمصر وبني زيري بالقيروان ، فاستغل آل حماد تلك القطيعة ووثقوا صلاتهم مع الفاطميين فاتخذوا بذلك حصنا وقاهم بعض شرور الزحفة الهلالية ، زيادة على ما أفادهم موقعهم الجبلي المنيع من حصانة في وجه تلك الهجمة . وكان ذلك معينا على نشاط الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتعاظم الحضارة والعمران . وقد وصف أبو عبيد البكري في كتاب « المسالك والممالك » قلعة بني حماد بأنها يومئذ – منتصف القرن الخامس – كانت مقصدا للقوافل من الشرق والغرب ودار تجارة عظمى .

ولكن تيار الزحفة الهلالية طغى حتى عجزت القلعة الشماء عن الوقوف في وجهه ، وقطعت الأعراب دونها طرق المواصلات ، وآل أمر بني حماد إلى ما آل إليه أمر بني زيري بإفريقية . فكما اضطر هؤلاء إلى الخروج من القيروان فاستقروا بالمهدية ، اضطر أولئك إلى الخروج من القلعة والنزول عنها إلى الساحل ، حيث أسسوا مدينة بجاية في حدود سنة 457 .

كانت بجاية إلى حد ذلك التاريخ ميناء حصينا يحميه جبل شاهق وتأوي إليه قوارب لصيادي البحر . وفيه بيوت لهم قليلة حقيرة .

فلما ترك بنو حماد قلعتهم ، اتجهوا شمالها نحو البحر ، فأسسوا عاصمتهم الجديدة على ذلك الجون الحصين في عهد ملكهم الناصر بن علناس بن حماد ، وسميت بجاية لذلك « الناصرية » ، وأسس الناصر قصره المسمى « اللؤلؤة » سنة 641 ، وكان كما قال فيه ابن خلدون «من أعجب قصور الدنيا» . وأقبل الناس على سكنى « بجاية » أو « الناصرية » واستعاضوا بالمواصلات البحرية عن المواصلات البرية التي قطعتها فتنة الأعراب ، فكانت بجاية كما قال ياقوت «دار مملكة تركب منها السفن وتسافر إلى جميع البلاد» . واعتز بذلك آل حماد واستقل ملكهم وعظم شأن أيامهم ، وتفتقت المواهب الأدبية والملكات الشعرية التي كان قصر اللؤلؤة مجلاها ، وزاد عمران بجاية اتساعا وحركة العلم والأدب فيها نشاطا وانتشارا في عهد المنصور بن الناصر ، وفيه يقول ابن خلدون «وهو الذي حضر ملك بني حماد وتأنق في اختطاط المباني ، وتشييد المصانع ، واتخاذ القصور ، وإجراء المياه في الرياض والبساتين» . ولقد خلد شعر ابن حمديس الصقلي مبلغ نعمة الحياة في قصر اللؤلؤة على عهد المنصور في القصيدة الشهيرة ، وعين عيونها قوله :

فلك من الأفلاك إلا أنه   حقر البدور فأطلع المنصورا

ولما كانت بجاية قائمة في كيانها الروحي على أطلال قلعة بني حماد ، فإنها كانت — كما كانت القلعة قبلها — عاصمة من تلك العواصم الافريقية التي تسلسلت ، منذ تأسيس القيروان ، من روح المجتمع الاسلامي الواسع الذي تذوب فيه العصبيات ، وتتقارب العناصر ،

وتتفاعل الثقافات والحضارات . ولما كانت مؤسسة على الروح الاسلامية ، والروح الإسلامية روح ثقافة لانها روح إيمان ومعرفة ونظر ، فان الصبغة الثقافية كانت السائدة على عمرانها ، والحركة العلمية كانت قوام حياتها الاجتماعية ، كما هو الشأن في القيروان وتونس وتلمسان وفاس وغيرها من العواصم الفكرية للإسلام بالمغرب العربي . وبتلك الروح الثقافية استطاعت تلك العواصم ، ومنها بجاية ، أن تثبت على زعازع الأحداث .

فقد تألف المجتمع البجائي لأول تكوينه ، من بربر وعرب ، مشارقة ومغاربة ، وصلت بينهم الروح الثقافية . فلما نشأت الفتن السياسية وانشقت عصبية زناتة بظهور المرابطين ، لم يتأثر بذلك المجتمع البجائي بل بقي متماسك الوحدة ، وثيق الرباط ، وكان له في كل دور من الأدوار المتتابعة من بعد ، ما اصطبغت به حياته من أثر ثقافي حييت به بجاية على مر القرون ، وتفاعلت مع غيرها من العواصم المغربية بما ملأ حياتها من أخذ وعطاء .

ففي أوائل القرن السادس كان منها مطلع الدعوة الموحدية ، وأول ما نزل المهدي بن تومرت عائدا من المشرق نزل بها ، وفيها أعلن أول مرة دعوته بتغيير المنكر . ولما قامت الدولة الموحدية تحت راية عبد المؤمن بن علي في منتصف القرن السادس ، انتظمت بجاية في مملكته وانتهى بذلك حكم صنهاجة في المغرب الأوسط كما انتهى حكمهم بالذريقية على يد عبد المؤمن أيضا .

وكان انتظام بجاية في حكم واحد مع بلاد الأندلس وعواصم المغرب الأقصى وتلمسان وتونس ، ممكنا لها طرقا جديدة للتواصل والتفاعل الفكري والحضري مع البلاد المغربية بأسرها .

واستوثقت لها تلك المواصلات مع البلاد التونسية بصفة خاصة لانتظامهما معا في الحكم الحفصي عند تفرق الدولة المؤمنية .

فكان القضاة وأهل الفتوى ومدرسو العلوم ينتقلون بحكم الارتباط السياسي والاداري بين تونس وبجاية ، وذلك ما سمح لوشائج العلم وأوابد الفكر أن تروج مرددة الأصداء بين جامع الزيتونة الأعظم بتونس والجامع الأعظم ببجاية ، فتفتقت في بجاية زهرة العلم بسبب ذلك في قرني العظمة الحفصية السابع والثامن ، بصورة لم يسبق لها نظير .

ويكفينا تصويرا لذلك السجل الحافل الذي وضعه الشيخ أبو العباس الغبريني في أواخر القرن السابع ، وهو كتاب « عنوان الدراية ، في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية » ، وقد نشر بالجزائر سنة 1328 بعناية الاستاذ المرحوم الشيخ محمد بن أبي شنب . وفي هذا السجل يجد الناظر شواهد القطع على ما ببجاية من أثر في انتاج العلوم الإسلامية على اختلافها من الرواية والدراية ، فقها وأصولا وكلاما وتصوفا وحكمة وطبا ورياضيات ، وعلوم اللسان العربي أدبا وآلات ، والانتاج الأدبي شعرا ونثرا ونقدا وتاريخا وتراجم .

ويتبين فيه ما كان لبجاية من الصلات الوثيقة مع عامة مراكز الثقافة الإسلامية من الأندلس إلى أصفهان ببلاد العجم ، وما كان لها من أثر في ربط أعلام تلك المراكز برباط التعارف والمقابسة . ناهيك بأنها شاركت تونس في ابن زيتون وأبي عبد الله الخزرجي وابن الغماز — وهذان وَلِيَ كل منهما قضاء تونس وقضاء بجاية — وفي ابي عبد الله بن شعيب ، وقد وَلِيَ قضاء بجاية وقضاء القيروان ؛ وشاركت الأندلس في عبد الحق الإشبيلي وابن سيد الناس وابن خالد الحاتمي وأبي عبد الله والشيخ

محيي الدين بن عربي ، وشاركت المغرب الأقصى في الحرابي ، وشاركت طرابلس في ابن أبي الدنيا ، زيادة على الذين انفردت بهم من الناشئين فيها والمستوطنين اياها من أهل قلعة بني حماد وأبناء زوارة وأهل المسيلة وأهل الجزائر ، حتى لم تبق – في أواخر القرن السابع – دار اتصال ومقايسة بين العلماء فقط ، بل أصبحت مركز توجيه مطلق ، يسير به المغرب العربي بأسره . فصارت فتاوى أهل بجاية معتمدة متبعة ، ذات أثر واضح في التطور الفقهي ، وأصبحت طريقتهم التدريسية في الفقه مأخوذا بها في عامة مراكز الدراسة الفقهية في البلاد المغربية . ذلك أن عدول الدراسة الفقهية عن طريقة المدونة إلى الطريقة الجديدة – طريقة مختصر ابن الحاجب الفرعي – إنما كانت بتأثير الشيخ ناصر الدين المشذالي الزواوي فقيه بجاية . فقد رحل إلى مصر وتخرج هنالك في الفقه المالكي على طريقة ابن الحاجب وبين يدي تلاميذه ، فلما رجع إلى بجاية اتبع تلك الطريقة وأشاعها ، والتزم مختصر ابن الحاجب ونشره بين أصحابه ورغبهم فيه فعم سائر الأمصار المغربية ، وعكف الفقهاء بالمغرب عليه وهجروا لأجله المدونة والأمهات الأولى ، وبدا هذا التأثر واضحا في البلاد التونسية ، فأقبل فقهاؤها على شرح مختصر ابن الحاجب واعتماده ، وأقبل طلبتها على حفظه ودرسه ، واصطبغ الفقه بأثر اختلف به عن الطريقة القديمة . وبذلك عظم اعتزاز أهل بجاية بأنفسهم ، وعظم إكبار فقهاء المغرب لبجاية وأهلها وأصبحت منظورا إليها بالإكبار ، وتوجهوا نحوها بالاعتناء . ولم تزل معالمها في القرون التالية تلقي في روع ناشئتها نخوة الاعتزاز بذلك الماضي العلمي المجيد ، فتحفزهم إلى الحفاظ وتدفعهم إلى المزيد .

آراء وتقييمات

تقديم كتاب
« منهـاج البلغـاء وسـراج الادبـاء » *

هما أمنيتان من أماني الغوالي التي عشت بها زمنا رغدا ، قد جاءتا معا تتحققان اليوم في هـذا السفر القيم الذي يسعدني أن أقدمه إلى منتظريه ، وأتحف بـه أهلـه وذويـه .

فلقد كانت أيام شبابي الأول ، المتصرمة بين أساطين جـامع الزيتونة الأعظم ومـكتبة العبدلية ، قد أشرقت بأمل عزيز كنت حريصا على أن أحققه بنفسي أو أن تحققه لي نفس أعز علي من نفسي ، وهو إبراز كتاب المناهج الأدبيـة للأديب الفذ الأندلسي التونسي أبي الحسن حازم القرطاجني .

كنت قد عرفت حازما وعلّقت حبّه من عهد الصبا ، أيام كنت أحفظ مقصورته الخالدة ، وأتطارح مـع مولاي الوالد ــ أبقاه الله في العز والعافية ــ أبياتا من عيونها ، ونحـن في الجولات الربيعية حول « الحنايا وراس الطابية » وبقايا البرك من جنات « أبي فهر » ، أو في بعض الجولات الاخرى الواسعة التي نستقبل فيها جبل زغوان الأشم إذا امتدت الرحلة حتى انتهت إليه .

(*) تحقيق الدكتور الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة .

ونمت مع الايام تلك المطارحات والمفاكهات ، فبدأ الوالد – تولى الله عني جزاءه بالحسنى – يذاكرني حازما وعلو منزلته وقصة مقدمه على تونس وما إلى ذلك ، حتى عرفت من حديثه أن لحازم كتابا ذا شأن كان الوالد ينوه به ، وكان يزيد في تنويهه به أن يحدث عن صديقه الحميم أستاذنا الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين ، أنه كان معجبا مولعا بهذا الكتاب ، وهو كتاب « المناهج الأدبية » الذي يوجد أصله المخطوط بالمكتبة العبدلية .

فدخلت أنا جامع الزيتونة بهذا الحافز المحبب الذي يدفعني إلى كتاب حازم ، ويقربه مني ويجرئني عليه كأنه بعض عشرائي الأولين في البيت . فكنت في ترددي على المكتبة العبدلية ، أتناول هذا المخطوط وأتصفحه قدر طاقتي ، وأعود إليه مرة أخرى . فربما فهمت خطأ ، وربما توقفت دون الفهم حائرا . وكنت كلما أردت أن أرجع بموضوع من كتاب حازم إلى كتاب من كتب الأدب المشهورة : المثل السائر لابن الأثير ، أو نقد الشعر لقدامة ، أو العمدة لابن رشيق ، أدركت اختلافا بينا بين ما لحازم في تناول الموضوع وعرضه ، وتأصيله وتفصيله ، وما لغيره من رجال النقد الآخرين ، ممن سبقه أو من لحقه . فازددت يقينا بأن لكتاب حازم ميزة تجعله نسيج وحده ، فكانت أمنية نشره ومقارنته ، وبيان خصائصه ، وضبط مصادره ومراجعه ، تقوى في نفسي يوما فيوما .

وجاءت الشواغل والكلف تحول بيني وبين الكتاب ، والتقادير في شأن ما افترقت به مناهج حازم عن المناهج المسلوكة من قبله ومن بعده تبيض وتفرخ ، وتستقر وتتردد . فربما أرجعتها للطوابع الإقليمية للأدب المغربي ، وربما انصرفت بها إلى صلة البلاغة بالحكمة عند ارسطوطاليس وابن سينا وابن رشد ، وأنا في كل ذلك أحلم بدرس شاف وبيان مفصل لتلك التقادير المرتجلة ، وتلك الفروض المجملة . وكلما زادت الأيام بعدا

بيني وبين الكتاب ازدادت تلك الامنية من نفسي قربا ، وفيها تمكنا . فلم أزل استحث الواحد بعد الآخر من أبنائي وإخواني ، لينتدب إلى تحقيقها :

حتى إذا مَخَضَ اللهُ السنين لها مَخْضَ الحليبة كانت زبدة الحقب

وذلك حين منّ الله علي بهذه البنوة الروحية — غير ذات التنظير — في الولد المختص الأثير ، « حبيب الرحمان » كما يعرفه الأصحاب ، وترتضيه وشائج الآداب ، أو الأستاذ الجليل الشيخ الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة ، كما تقتضيه الرسوم ، ويعرفه الأباعد من أهل الآداب والعلوم . فكانت أمنيتي الغالية سارية في نفسه الكريمة مسرى غيرها من نفحات نفسي ، ومدارك عقلي وحسي ، فإذا به يصل ما كان انقطع بيني وبين حازم من عهد — وكفى الولد برا أن يصل ود أبيه — وإذا هو يكشف عن كنه الكتاب ويضعه بإحكام في منزلته من كتب النقد ، ويزيح الأستار عن الخصائص ومناشئها ، والمذاهب وعواملها ، ويبرز للناس كتاب حازم القرطاجني لونا بديعا من ألوان الدراسات المنهجية السامية في نقد الشعر ، فحقق بذلك لي الأمنية الأولى من أمنيتَيّ الغاليتين .

أما الأمنية الأخرى فهي تتمثل في أن أرى دراستنا العلمية السائرة على الطرائق الأصلية للثقافة الإسلامية العربية ، تتصل بالطرائق الحديثة التي تسير عليها الجامعات الجليلة في أروبا ، فتعرف هذه لتلك منزلتها ، وتفيد تلك من هذه وضعيتها ومنهجيتها . وأنا موقن بأن هذا الالتقاء لن يعود على ثقافتنا إلا بكل خير : زكاء عنصر وبعد صيت .

فلما سمت بابني « الحبيب » همته القعساء إلى اقتحام هذا الملتقى العجيب ، واتجه إلى جامعة باريس فأكرمت مثواه ومثوى درجته الجامعية الزيتونية ، واحتضن عبقريته أحد أيمة الاستشراق وأساطين

البحث العلمي في فنون الثقافة الإسلامية ، وهو صديقنا العلامة الأستاذ ريجيس بلاشار ، وكان بينهما ذلك الاتصال الشريف الذي أغبطهما عليه ، وانكبّ الأستاذ الكبير على عمل تلميذه النابغ طيلة عامين ، يعالجا مواضيع البحث ويقومان طرائقه ، خرج بهذا الإشراف الزكي كتاب حازم في حلة سيراء : زيتونية باريسية ، تحقيقا وتعليقا ودراسة ومعجما وفهارس .

ثم كان ذلك اليوم من أواخر الربيع الضاحك ، وأنا في السهول الفيحاء لاروبا الوسطى ، إذ جاءتني برقية عزيزة : تنبىء بأن كلية الآداب في جامعة باريس قد منحت الابن الحبيب ، بعد مناقشة عمله العلمي في كتاب حازم ، درجة دكتورا الآداب بملاحظة « الامتياز الفائق » . فتكللت بذلك جهوده الحميدة ، وزكى طموحه العجيب ، وقررت أنا عينا بهذا الفوز الباهر ، وقد جمع لي في قَرَنٍ تحقيق أمنيتيّ الغاليتين .

فها هو كتاب حازم القرطاجني ، يطلع على الناس اليوم بلون غريب من ألوان الدراسة الأدبية ، يحتار كل متتبع له في الفن الذي يلحقه به ، والكتب التي يصنفه إليها ، ويقارنه بها .

فإذا كان من الواضح أن هذا الكتاب في الأدب ، فإن الماهر في خدمة الأدب ، الحاذق في تفصيل أصنافه وأبوابه ، يدرك أن من الأوضاع الأدبية ما يرجع إلى البلاغة المطلقة ، ومنها ما يرجع إلى فن الإنشاء ، أو صناعة الخطابة ، أو نقد الشعر ، أو يرجع إلى علم العروض أو فن البديع . كما أن كل ناحية من هذه النواحي تندرج تحتها صور من المعارف والانظار ، وأساليب من الجمع والتآليف ، ومناهج من التحرير والتقرير ، تجعل كل طائفة من التآليف الراجعة إلى تلك الناحية من نواحي الأدب

متميزة بخصائص ومفارقات ، يحق باعتبارها لكل طائفة من التآليف أن تعتبر بابا غير باب الطائفة الأخرى ، أو قبيلا لا يمت بنسب إلى قبيلها .

فإذا استطعنا أن نصنف كتابي الشيخ عبد القاهر : أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز ، مع القسم الثالث من المفتاح للسكاكي ، ومع كتاب البديع لابن المعتز ، فسميناها كلها « بلاغة » ، وأن نضع كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، مع كتاب المثل السائر لابن الاثير ، ثم مع كتاب صبح الأعشى للقلقشندى ، فسميناها كلها « إنشاء » كما هو المصطلح عليه عند مصنفي العلوم ومرتبي الكتب ، ثم استطعنا أن نضع كتاب نقد الشعر لقدامة ، مع كتاب العمدة لابن رشيق ، ورسائل الانتقاد لابن شرف ، وكتاب الموازنة بين أبي تمام والبحتري للآمدي ، فسميناها « نقد الشعر » ، فإننا نكون مجازفين مستهترين إذا نحن لم نقف ، بعد هذا التصنيف الصحيح ، وقفة نصنف بها تلك المصنفات ، داخل كل عنوان من العناوين الجامعة ، تصنيفا آخر يكُون تحليليا حين نرجع إلى النظر في المبادىء والغايات ، والمناهج والاستمدادات ، وأساليب العرض ، وقواعد التطبيق ، فندرك حينئذ ما بين كتاب السكاكي وكتاب ابن المعتز من فوارق ، وإن تناول أحدهما من مسائل البديع ما تناوله الآخر ، حتى نجد أنفسنا فى النهاية مضطرين إلى أن نصنف كتب البلاغة أصنافا تفصيلية جزئية : بين بلاغة الإعجاز القرآني وبلاغة الطبع الأدبي ، أو بين بلاغة علمية وبلاغة ذوقية . وكذلك نجد أنفسنا في كتب الإنشاء بين منهج نظري ابتكاري كالذي في المثل السائر ، ومنهج تطبيقي التزامي كالذي في صبح الأعشى . كما نجد أنفسنا في كتب نقد الشعر بين نقد توجيه وتأصيل كالذي في كتاب ابن رشيق ، ونقد مقارنة كالذي في كتاب الموازنة .

وعلى هذا النحو نرجع إلى حازم ومناهجه ، فنجده يصرح تصريحا مرددا في أثناء كتابه بأنه إنما يتكلم في « البلاغة » ، ويبحث عما تتحقق به وتتفاضل فيه . فلا يبقى لنا بعد ذلك محل للتردد في أن كتابه – كيفما كانت تسميته – هو كتاب في البلاغة كما وصفه بذلك أيمة الصناعة الذين ذكروه مثل الصفدي في الوافي بالوفيات . وسرعان ما يتجه الذهن عند ذكر « البلاغة » إلى تلك السلسلة التي امتدت من الشيخ عبد القاهر ، فانتظم فيها أيمة علم البلاغة وفحوله : الزمخشري ، والرازي ، والسكاكي ، والقزويني ، والسبكي ، والسعد ، والسيد ، ومن بعد هذين من رجال التلخيص المطول والمختصر . فتثور في ذاكرته مباحث التشبيه والاستعارة ، والتمثيل والكناية ، والتقديم والتأخير ، والحذف والإثبات ، والتعريف والتنكير ، وأدوات القصر ، والجملة الاسمية والفعلية ، وأحوال القيود والمتعلقات ، إلى غير ذلك من المسائل الجزئية المعروفة من علم البلاغة . ثم يردها إلى معاقدها الكلية من مباحث الفصاحة وقوادحها ، والبلاغة ودرجاتها ، وحد الإعجاز ووجوهه ، حتى يعود الذهن إلى حازم ، متطلعا إلى تلك المسائل ، باحثا عن مواقعها من كتابه وهو يتوقع أن قد يكون عرضه إياها على صورة تختلف عن صور عرضها في كتب البلاغة المشتهرة ، وان قد يكون لحازم في تحقيق بعضها رأي يختلف عما في دلائل الاعجاز أو الكشاف أو المفتاح ، ولكن الفُجاءَةَ تكون غريبة عنيفة عندما يأخذ في مجاراة حازم في مناهجه ومَسَامّه ، مستبصرا بإضاءاته وتنويراته حتى يجد نفسه على موقف من المعارف ، ومسلك من الأنظار ، لا يكاد يتحد مع المواقف والمسالك التي عرفت في كتب عبد القاهر وحزبه .

هنالك يقف الذهن خاسئا محتارا ، أي فن من البلاغة هذا ، وهل الذى بين أيدينا من الكتاب يقع منه في الصميم ، وإذا كان حازم قد

ترك ما تناوله الآخرون ، وترك الآخرون ما تناوله هو ، فما الذي حدا به وبهم إلى ما أخذ كلٌّ وما ترك ؟ ونرجع حينئذ إلى تقدير المفقود من الكتاب ، فنقدر أن من شأنه أن يكون مشتملا على أصول عامة في صناعة البيان وموقعها وفنونها ، والشعر وبواعثه وخصائصه ، والنظر في الألفاظ وهيئاتها ودلالاتها ونسبتها إلى المعاني ، وإلى أيهما يرجع الحسن البلاغي . فيرجح عندنا أن حازما إنما أخلى كتابه مما أقام عليه أيمة البلاغة الآخرون كتبهم . ونزيد في مطالعة الكتاب وتقليبه ، فتطالعنا هذه الجملة ذات الوزن : « ينبغي لمن طمحت همته إلى مرقاة البلاغة المعضودة بالأصول المنطقية والحكمية ، ولم تسف به إلى حضيض صناعات اللسان الجزئية المبنية أكثر آرائها على شفا جرف هار ، ان لايعتقد الخ ... » . ونقف على الجملة الأخرى التي هي أرجح ورنا في غرضنا : « قد سلكت في التكلم في جميع ذلك مسلكا لم يسلكه أحد قبلي من أرباب هذه الصناعة لصعوبة مرامه ، وتوعر سبيل الوصول اليه . هذا على انه روح الصنعة ، وعمدة البلاغة .... فاني رأيت الناس لم يتكلموا إلا في بعض ظواهر ما اشتملت عليه ، فتجاوزت أنا تلك الظواهر ، بعد التكلم في جمل مقنعة مما تعلق بها ، إلى التكلم في كثير من خفايا هذه الصنعة ودقائقها » . ونقف في النهاية عند قوله في الفصل الذي انتهت أثناءه النسخة ، ويقدر برجحان أنه آخر الكتاب : « معرف دال على طرق المعرفة بمبلغ هذا الكتاب من أصول هذه الصناعة » ، فإذا به ينبهنا إلى ان كتابه ليس متجها إلى « صناعات الاسان الجزئية » وانما هو قاصد الى « بلاغة تعضدها الأصول المنطقية والحكمية » . فنتبين من ذلك جليا أن لكتاب حازم من علم البلاغة ناحية خاصة يحتلها من بين الكتب المشهورة ، يمكن أن ننزلها من العلم منزلة الأصول من الفروع ، أو منزلة فلسفة العلم من العلم ، كمنزلة رسالة الإمام الشافعي من علم الفقه ، أو منزلة مقدمة ابن خلدون من علم التاريخ .

فيكون موضوع النظر بين حازم وعلماء البلاغة متحدا ، وهو البيان باعتبار صفة الحسن التي تروع منه ويقبل بها ، إلا أن بعض الناس تناول تلك الصفة فأخذ يضبط مظاهرها ويستقصي جزئياتها ، والبعض — وليس غير حازم — أخذ ينظر في أسبابها ومآتيها وبواعثها ، ويردها الى علم النفس وعلم المنطق فيقول « قصدنا أن نتخطى ظواهر هذه الصناعة وما فرغ الناس منه ، إلى ما وراء ذلك مما لم يفرغوا منه » . وبهذا يكون لكتاب حازم صنف خاص به داخل تصنيف كتب البلاغة ، ليس يسمى « أصول البلاغة » أو « فلسفة البلاغة » أو « روح الصناعة » كما اختار هو ذلك بنفسه ، لأن الناحية التطبيقية العملية التي يراد بها تكوين ملكة البلاغة أو التي يراد بها تكوين ملكة المقارنة النقدية لمعرفة إعجاز القرآن ناحية ليست مقصودة لحازم ، بل ان مقصوده أن يتخطاها . فإذا كان أهل البلاغة يريدون أن يعرفوا البلاغة ما هي في ذاتها ، وما هي الأسباب المحصلة لها ، فان حازما يريد أن يعرف لم كانت كذلك ؟ ولم كانت تلك الأسباب محصلة لها ؟ فلزم أن يتجه الجمهور إلى العلوم اللسانية يفحصون الأساليب والاعتبارات والنكت والخصائص ، ويرجعون إلى تحليل التراكيب ومقارنة الاستعمالات مستعينين بنقود ابن العميد والصاحب بن عباد ، وتعاليق ابي العلاء المعري والإمام المرزوقي ، ومستندين إلى ضوابط سيبويه وابن جني وأبي علي الفارسي ، وأن يتجه حازم إلى العلوم الحكمية يبحث عن مواقع البلاغة من طبيعة الإنسان ، وعن الفرق بين الخطابة والشعر ، وما يرجع إلى ذلك من ملاءمة النفوس ومنافرتها ، ويرجع المعاني الى متصورات أصيلة ، ومتصورات دخيلة ، ويتطلع إلى استخلاص ماهية البلاغة المصطلح عليها في عصر من العصور ، وعند قوم من الأقوام ، من ماهية البلاغة المطلقة ، معتمدا في ذلك على أرسطوطاليس ، ومقتديا بأبي علي ابن سينا فيما أدخله أبو علي على ذلك من آثار اجتهاده وولائد ابتداعه ، ليجعل موضوع

نظره وبحثه وتحصيله وتأصيله ، البلاغة العربية ، خاصة لما يوجد في شعر العرب « من اختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظا ومعنى » . وهكذا ينفرد حازم عن قافلة علماء البلاغة ، جانحا إلى طريق من النظر الحكمي في موضوعهم ينتهي به الى موقف تأصيل يُخرِج به « ما وراء البلاغة » من البلاغة ، كما يُخرَج « ما وراء الطبيعة » من الطبيعة ، بدون أن يأوي إلى قافلة الحكماء ، إذ لا يريد أن يبقي النظريات معلقة غير مطبقة ، ولا أن يتركها مجردة مشاعة بين اللغة العربية واللغات الأخرى .

فإذا كان هذا موقع كتاب حازم من كتب البلاغة المعتمدة : ليس منها ، ولكنه لا يغني عنها ولا يخالفها ، فما الذي زهد الناس ، يا ترى ، في هذا الوضع الغريب حتى خمل ذكره وخفي أمره وتلاشت نسخه ، فلم يصل إلى أيدينا اليوم إلا مبتورا منقوصا في هذه النسخة التي لا ثاني لها ؟

لا شك أن هذا كان مصير أسفار قيمة من قبل كتاب حازم ومن بعده ، لم تنل من التقدير في عصرها والقرون التي تلته ما نالت في عصرنا الحاضر لما برزت من بين نوادر المخطوطات . وهذا إنما يرجع إلى أمر من التناسب الوضعي كان رابطا بين الفنون والكتب في وحدة الثقافة الإسلامية ، وهو الذي بمقتضاه اتحدت كل الفنون – الشرعية ، والأدبية ، والحكمية – ببعضها في الغايات العملية الراجعة إلى عمود الثقافة الإسلامية ، وهو المعرفة العالمية الكلية . فإن كل علم من العلوم قد اكتسب من استناده إلى العلوم الأخرى ، من فصيلته ومن غير فصيلته ، ما جعله في غاياته واستمداداته مرتبطا بوضع عام ، تتصرف بمقتضاه العلوم تصرفا تناسبيا توالديا ، لا يتمكن بعده لعلم منها أن ينفصل عن وحدة الحركة التصرفية ، حتى يضرب عليه بذلك حاجز يحجزه عن أن يمتد بعيدا إلى ناحية يحتل بامتداده إليها وضعه من سائر العلوم

المنتظمة معه في الوحدة الكبرى ، فيكون ذلك قاضيا على محاولات كثيرة تتجه إلى أن تدخل على علم من العلوم توجيهات وأنظارا تعتمد في استنباطها على صميم العلم بذاته ولا تلوي على نواحي الترابط التي بينه وبين غيره ، فتأتي الحركة الكبرى في مدارها الأوسع نافية لتلك العناصر الجديدة التي لم تتخذ لنفسها ما يصلها بمدار الحركة ويزلفها إليه . فبذلك تبقى خارج المدار ، منفردة ، تسبح حول نفسها سبحا طويلا لا تزال تبتعد به عن الاتصال بما تهفو إلى الاتصال به ، حتى تتضاءل وتختفي ثم تهوي في كلالة ، إلى الأفق المظلم الذي يزخر بأوضاع فكرية كثيرة لم تستطع الثبات حول المدار الأوسع في الأفق الأعلى .

كذلك كان شأن حازم مع علماء البلاغة في كتابه وكتبهم ، ظهر وقد اكتمل علم البلاغة واشتد وارتبط بالنحو وبالنقد ثم تعلق تعلقه الأسمى بإعجاز القرآن ، فجاء حازم يستجلي روحه ويستخرج أصوله ويتجاوز منه ظواهره التي وقف الناس عندها ، لكنه لم يصل بيد السابقين من أصحابه ولم يشدّ موقفه بموقفهم في صف مرصوص . فجاء الكتاب يقف من علم البلاغة موقف المهيمن المتعالي حتى ظهرت الجفوة وبدت النَّبْوة ، واستمر هو في واد وعلم البلاغة في واد : فلا هو صح له مايريد من تأصيل نظرياته العليا ، لان مادة استنباطها قد بقيت مفصولة عنها ، ولا علم البلاغة استفاد من تلك النظريات زهرة وتجددا ، لانها بقيت بعيدة عنه .

فلا تستطيع إليه الصعود ا ولا يستطيع إليها النزولا

فلذلك يحق لنا اليوم ، وقد برز الكتاب ودرس هذا الدرس المتقن الذي قام به ابننا الشيخ الحبيب ، أن نتطلع إلى درس وراء هذا الدرس ، يتتبع علم البلاغة في موقعه من كتبه المتداولة ، فيصب عليه من الأنظار التأصيلية التي ابتكرها حازم ما يحييه ويلقحه ، ويهز أرضه ويُرْبيها ، ويخرج علم البلاغة بعد دراسة عميقة مزدوجة ، وقد امتد له جسر على الهوة التي كانت بينه وبين كتاب حازم ، فاتصل تحصيله بتأصيله ، وارتبطت جمله بتفاصيله .

حول فقر الأدب التونسي في فن القصة

توجهت مجلة «الفكر» التونسية بأسئلة الى بعض الادباء هذا نصها :

«يشكو المثقفون فى هذه الديار فقر الادب التونسى فى فن القصة :

1) فهل ترون هذا الرأى وما هى أسباب هذا الفقر ، ان كان ؟

2) ما رأيكم فى النتاج القصصى الموجود ؟

3) ما رأيكم فى مشكلة لغة القصة ؟

4) ما هى ، فى نظركم ، وسائل النهوض بالقصة فى بلادنا ؟ »

وهذا هو جواب الاستاذ

الفكر س 4 عدد 7 أفريل 1959

انه لحق ما يشكوه المثقفون في هذه الديار من فقر الأدب في فن القصة ، وليس هذا المظهر من العوز خاصا بقطر دون آخر من أقطار العروبة ، ولكنه عرض عام يبدو في مقوّمات الأدب العربي على الجملة ، ويشكوه المثقفون على نسبة متفاوتة ، في البلاد العربية كلها .

وإذا أخذنا لفظ « القصة » في مدلوله الاصطلاحي الضيق ، مرادفا « الرواية » ، في مقابلة كلمة Roman الفرنسية ، فإنا نجد عنصرين أصليين يقوّمان هذا الفن الأدبي وهما : عنصر الوصف القصصي ، وعنصر الابتكار الخيالي .

ثم انا نجد الفقر الذي يشكو منه الأدب العربي ، انما يتجسم في البون الشاسع بين حظ الأدب العربي المنقوص من الروايات ، وحظ الآداب الغربية المعاصرة من تفوق الفن الروائي ، وخصبه ، وازدهاره ، وسيادته على فنون النثر عامة . فإذا أردنا بعد ذلك أن نبحث عن سبب هذا الاختلاف ، أو نقول – كما جاء في السؤال – عن سبب « هذا الفقر » ، فإنا نرى أقرب طريق إلى ذلك أن نتطلب عوامل ازدهار فن الرواية في الآداب الغربية ، ثم ننظر إلى ما تحقق منها وما تخلف في أدبنا العربي المعاصر ، وخاصة بتونس ، لتتضح لنا – في جلاء – الأسباب الحقيقية التي قضت بذلك الفقر .

ابتدأ فن الرواية في مظهره الخيالي الابتكاري في الأدب الفرنسي منذ القرن السابع عشر ، فكان ميدانا يعرض فيه الكتاب قصص الأحداث الفردية الغريبة ، ويصورون العواطف والطباع . كذلك بدت نزعة الرواية نحو تلك الوجهة من وقائع « تليماك » ، وسلسلت في القرن الثامن عشر بروايات « جان جاك روسو » و « فولتير » الفلسفية إلى روايات « برنردان دو سان بيار » العاطفية ، ولكن الرواية لم تقو وتتألق إلا في العصر الأدبي الذي استمد خصوصياته المنهجية من ممارسة الرواية ، وعرف بالاسم المشير باشتقاقه إلى انتساب ذلك العصر الأدبي أصالة إلى فن الرواية ، ونعني به عصر « الرومنتيكية » الذي ضرب أطنابه في القرن التاسع عشر ، فبرزت فيه عبقريات الموهوبين من المشاركين في فنون الأدب مثل « فيكتور

هيقو » ، أو المتخصصين في الرواية النثرية مثل « هونوري دي بالزاك » . فبلغت التعابير الوصفية والتحاليل النفسية والابتكار الخيالي البديع أوجها في تلك الفترة ، على يد أعلامها الشامخين .

فإذا رجعنا بعد هذا إلى البحث عن مولّدات الفن الروائي ومغذّياته وعوامل ازدهاره ، وجدنا أن ما تهيأ في القرن السابع عشر ، من ارتقاء اللغة ، وتهذيبها ، وصقالتها ، ووضوح الاعتبارات الخصوصية للتراكيب ، وحسن نقد المفردات من حيث فصاحتها ، قد كان أقوى مؤثر في جودة الوصف ، ودقة التعبير ، وسلاسة التركيب ، ومطاوعة المفردات الشريفة لدقائق الصور الذهنية التي يقصد أداؤها . ثم ان ما ارتبط بذلك من انتشار الذوق الأدبي ، واقتراب العامة من الخاصة في سمو التفكير ، وذوق التعبير ، قد أعان على انسجام الشعور بين الكاتب والقارىء في الانفعال ، بما يعتمده الوصف من روعة التعبير .

وكل ذلك لم يتهيأ اتفاقا ، ولا حصل عفوا ، بل انه كان أثرا لما ملأ القرن السابع عشر من جهود في تنظيم النوادي الأدبية التي جمعت شتات المثقفين رجالا ونساء ، وفتحت أبواب المناقشات الأدبية ، ووصلت بين المذاهب والأذواق ، ونفثت فيها من سحر الجمال ومن الادب ، بالفن من جهة ، وبالعلم والحكمة من جهة أخرى . فأصبح أسلوب التعبير محل نقد ، وموضوع نقاش ، ومجال مجاذبة ومشادة بين غلاة المذهب البديعي ، وكبار النقاد من أنصار البساطة والوضوح ، الذين عملوا على معالجة اللغة من أدواء التعقيد ، وأبرزوا فاتنات السهل الممتنع التي جاهد في سبيلها « لافونتين » و « موليير » حتى جاءت آثارهما كما قال البحتري :

حُزْنَ مستعمَلَ الكلام اختيارا وتَجَنَّبْنَ ظُلْمَةَ التَّعقيد

فبمثل ذلك تهيأ للغة الفرنسية أن تبرز فنا وصفيا ، ثريا بمفاتن البيان ، جذابا برونق التعبير الصافي ، رائعا بعجائب السلاسة والرقة .

هذا من جهة الطريقة البيانية في التعبير الوصفي .

وأما من حيث الموضوع بما يتطلبه الوصف من دقة الملاحظة ، وحسن التحليل ، والغوص على استخراج الانفعالات النفسية ، والانتباه إلى خصائص الطباع ، وتنظير الناس بعضهم ببعض أصنافا ، حسب اتحادهم في الطباع والعواطف والانفعالات ، حتى يشعر كل صنف عند مطالعة الوصف بأنه يبرز حقيقة كامنة من نفسه لم يكن من قبل يشعر بها ولا يجد إلى إبرازها سبيلا ، فهذا يعتمد على اتساع أفق الثقافة الحكمية ، والمران على علاج مشاكل النفس ، والتملي من حقائق المجتمعات البشرية في أعراضها المطردة ، وخصائصها المتباينة ، وحسن التنسيق بين تلك الأعراض وبين المظاهر المادية في عوائد المجتمع وسير الأفراد .

ولاشك أن هذه الشروط لم تتوفر للذين برزوا بعبقرياتهم الخارقة في تجويد الفن الروائي إلا بما اجتمع فيهم من معارف حكمية متسعة الآفاق ، وما تكونت به ثقافاتهم الفلسفية من اتحاد نواحي المعرفة وتفاعلها وهضم بعضها بعضا ، بصورة جعلت غذاء الروح الأدبية من مصفى الحكمة الذي تلاقت فيه الملاحظات والآراء والمعارف مع تباعد المنابع ، وذلك هو المنهج الذي تكون عليه أعلام النثر في الأدب الفرنسي منذ صدور « دائرة معارف القرن الثامن عشر » التي كان أهم مقاصدها ربط نواحي المعرفة بعضها ببعض . فكانت ذات أثر بعيد في توسيع دائرة النظر عند الاختصاصيين ، وتنوير نواحي البحث والمعرفة لمتوسطي الثقافة .

أما العنصر الثاني من عناصر الفن الروائي وهو الابتكار الخيالي ، فإنه أيضا يتوقف على رسوخ الملكة الحكمية واستعدادها للتصرف في

الملاحظات ، وحل المشاكل بطريقة الفروض التقديرية التي يسبق بها الفكر إلى استكشاف المعارف ، بما ينبثق فيه من فروض يعرضها على الاختبار والتجربة . وقد عبر أحد أعلام الأدب الغربي المعاصرين عن حركة الذهن في ابتكار الخيال بأن الحقيقة العملية تتركب من عناصر مقتضبة لا يستضيء الفكر بمجردها ، ولكنه يحسب لما تشير إليه من ارتباط بين بعضها بعضا بواسطة عناصر أخرى غير موجودة لديه ، فيندفع إلى العمل على توليد العناصر الغائبة بواسطة اشعاعات الفكر التي تهدي الطريق وتوجه إليها بدون أن تضيئها إضاءات تبينها في وضوح . ولذلك يعبر علماء النفس عن الخيال بأنه إدراك مرهف حاصل من طريق الإحساس .

وبهذا البيان يظهر أن ما امتازت به الرواية في القرن التاسع عشر قد كان راجعا إلى ما حصله ذلك القرن من كسبه ومن تراث القرن قبله ، فأضاف إلى مخلفات فولتير ومنتسكيو ما انتجه قيزو وميشلي وتين وأوغست كونت من عمق في دراسة الإنسان وعرض دقيق لأحوال الأفراد والمجتمعات. فاعتمدت على ذلك الروايات التي تناولت شؤون التاريخ والعقائد مثل روايات شاتوبريان ، أو التي انصرفت إلى الاجتماع والسياسة مثل روايات هيقو وبنجمان كونستان ومدام ديستائل .

تلك هي الصورة التي أردنا أن نعرضها — بعد أن ضبطنا نواحيها — على حالة الرواية في اللغة العربية ، لننظر كيف تنشأ الرواية وتزدهر وتسود إذا قدر لها من تلك العوامل ما قدّر للرواية الفرنسية في القرن الثامن عشر وما بعده .

فنجد اللغة العربية لما وثبت وثبتها الكبرى في القرن الثالث هجريا ، بما تحقق لها من اجتماع نواحي المعرفة الفلسفية والأدبية والدينية في علَـم ذلك القرن أبي عثمان الجاحظ ، قد أسفرت عن فن قصصي يجمع

العمق والطرافة وروح النظر الحكمي النافذ إلى حقائق الحياة الإنسانية والمجلّي لعجائبها .

ولكن عوامل انتشار تلك الثقافة الجامعية قد بقيت محدودة ، فلم تجد قصص الجاحظ طريقا ممهدة لإنشاء مدرسة روائية في القرن الثالث .

فلما نشأت النوادي الأدبية في القرن الرابع في قصور آل حمدان وآل بويه والصاحب بن عباد والأستاذ ابن العميد ، شاعت طريقة نقد المفردات اللغوية واختيارها ، رغم الاتجاه إلى تجويد التعبير ومحاشاته عن الكراهية في السمع وعن التعقيد ، وضبطت أطراف اللغة المختارة لإفرادا وتركيبا في مثل كتاب الفصيح لثعلب ، وكتاب الألفاظ الكتابية لعبد الرحمان بن عيسى الهمذاني ، وكتاب فقه اللغة للثعالبي . فارتقت ثقافة الكُتّاب اللغوية واتسع ميدان أدبهم لاحتضان العلوم التي تواصلت وتفاعلت في النوادي الأدبية ، فظهرت مدرسة ابن العميد التي بلغت بفن التعبير البسيط العميق السهل الممتنع ، أوجها الأعلى .

وفي تلك المدرسة تولد فنان جديدان رائعان يعتمدان على الوصف الدقيق والابتكار الخيالي ، هما فن المقامات وفن الرسائل ، فكان ذلك تمهيدا لمولد الفن الروائي . ولما تأيدت الثقافة الأدبية الجامعية بتفنن فروع الحكمة والتفافها وتداخلها أصبح الاعتماد على الفلسفة في خدمة مبادىء العلوم قاطبة ، كما نجد ذلك في رسائل إخوان الصفا ، وبذلك بلغت الرواية قمة عظمتها في آثار أبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي بالمشرق ، وآثار ابن شهيد وابن طفيل بالمغرب . ثم كان نضوب منابع الحكمة ، وتفكك عناصر الثقافة ، واختلاط المفردات اللغوية والتراكيب بلا ذوق يهذبها ولا نقد يتخيرها ، ثم حالة الركود العقلي والجمود العملي

التي شاعت في القرن السابع من جراء ما أصاب العالم الإسلامي من أحداث جسام . وكان تأخر اللغة وانحطاط الأدب وشيوع العجمة واعتزال اللغة العربية شؤون الحياة الفكرية والعملية ، حتى اتجه النتاج الأدبي إلى اللغات الأعجمية واللهجات العامية .

كان كل ذلك قاضيا بموت الفن الروائي وعفاء أثره ، حتى أسفر ذلك الليل الطويل عن فجر عصر النهضة الحديثة ، فانتغضت الأفكار واختلطت عناصر الثقافة بما داخلها من الحكمة الغربية الجديدة ، وحييت اللغة العربية فأصبحت من جديد لغة العلم والثقافة وأداة التفكير الجديد والحياة العامة ، وبرزت فيها آثار النتاج الحكمي المنقول عن الحكمة الغربية ، وتلقح الأدب العربي بما نقل إليه من روائع الأدب الغربي ، وارتقى ذوق الجمهور نسبيا بابتداء انتشار التعليم واتخاذ وسائل التثقيف العام مثل التمثيل والصحافة والمحاضرات ، وتكونت الجمعيات والنوادي ، فانبعثت بذلك الرواية وتفتقت أزهارها وأينع جناها ، وظهرت فيها روائع خوالد مثل ليالي سطيح لحافظ ؛ وحديث عيسى بن هشام للمويلحي . ثم جاء الفن الروائي بروايات المنفلوطي ، وتبسط فقرب تناولا في رواية هيكل ، وسما في الحكمة والبيان حتى بلغ الأفق الأعلى في حديث القمر للرافعي وفي روايات جبران .

وها هو اليوم الفن الروائي فن أصيل من فنون الأدب العربي على ما بين مبلغه عندنا ومبلغه عند غيرنا من بون شاسع .

لكن البلاد التونسية هي التي بقيت متأخرة وراء شقائقها الشرقيات بما أصابها من غزو ثقافي استعماري ، بعد بالناس عن اللغة العربية واتجه إلى فرض اللغة الفرنسية أداة للتفكير الحي والحياة العصرية . فبعد أن ظهرت محاولات بسيطة في الفن الروائي كبا كبوة لم يستطع أن ينهض بعدها سليما

بانعدام الوسائل التي هي العوامل المطردة لازدهار ذلك الفن ، ولذلك فإني أعتبر مشكلة القصة في تونس ، وليدة المشكلة الثقافية . وأرى أنه لا يمكن للفن القصصي أن يخرج مما هو فيه من فقر مدقع إلا :

– عندما تصبح اللغة العربية أداة التفكير ووسيلة الحياة العصرية ،

– وتموت العامية الحالية بين ارتقاء لغة الحوار وسهولة العربية الفصحى .

– وتعم الثقافة الحكمية الواسعة فتمزج بالثقافة الأدبية ،

– وترتقي مدارك الجمهور بتعميم التعليم ووسائل التربية القومية .

فليست اللغة التي مكنت للانتاج الروائي شرقا وغربا منذ ألف عام ما مكنت له قاصرة عن أن تمكن للرواية التونسية وسائل نباتها الحسن في حقل خصب .

فترى هل بقي في طاقة الزمان ما يسمح بتحقيق هذه الأمنية ، أو سبقت فينا كلمة أبي الطيب المتشائمة :

أتى الزمان بنوه في شبيبته فسرّهم ، وأتيناه على الهرم

حول مظهر البطولة في الأدب العربي الحديث

•

ألقى الأستاذان سهيل إدريس وعبد الرزاق البصير محاضرتين في الموضوع بمناسبة انعقاد مؤتمر الأدباء العرب بالكويت فعقب الاستاذ على المحاضرتين بهذا التعليق الذى نشرته مجلة الفكر بعددها – 5 – فيفرى 1959 •

بالدرس الحكيم والعرض الدقيق اللذين امتازت بهما المحاضرتان القيمتان لمظهر البطولة في الشعر ومظهرها في الرواية في الأدب العربي الحديث ، قد اتضحت جهة من جهات التلاقي بين المحاضرتين ، وهي أن العامل الأصلي في تكوين روح الأدب الحديث ، وإعطاء الأغراض والطرائق والأساليب ما اختصت به من المميزات التي تكون من مجموعها ما تقوّمت به ماهية هذا الأدب في القرنين الماضي والحاضر ، إنما يرجع مؤثره الأول الى حقيقة تاريخية هامة هي اصطدام الشرق بالغرب ، وهذا أمر مسلم لا جدال فيه . فإذا كانت الآداب صورا للمجتمعات ، فإن الذي قضى بكل ما حدث من تطور اجتماعي وسياسي في حياة الأمة العربية من أول القرن التاسع عشر ، إنما يتمثل فيما حدث بينها وبين الغرب .

ولكن الصورة التي تكيف بها هذا الاصطدام هي التي ينبغي التدقيق في ضبطها والحيطة في استجلائها ، حتى يتبين ما كان لتلك الصورة من تأثير خاص على الشعور الاجتماعي عند الأمة العربية ، تأثيرا اختلف بسببه مظهر البطولة عما كان عليه في العصور السابقة ، فاختلف ما يصوره الأدب الحديث من صورها عما صوره الأدب في العصور قبله .

فان الاصطدام بين العرب والغرب إذا نظرنا إليه بصفة عامة ، تبين لنا أنه لم يكن أمرا طارئا حدث في القرن التاسع عشر ، بل كان حاصلا مسترسلا باطراد منذ التقت قوات الفتح العربي بقوات السلطنة البيزنطية في يوم اليرموك ، ثم استمرت مظاهره متوالية متجددة — في عصر الفتوح وعصر الصليبيات المشرقية منها والمغربية — في البطولات التي صورها أدب الفتوح ، والتي صورتها مدائح أبي تمام وأبي الطيب ومفاخر أبي فراس ، والتي صورها الشعر العربي في الأندلس والمغرب .

ولكن اختلاف الظروف السياسية والاجتماعية ، وما كان للبطولات مع تلك الظروف المختلفة من تفاعل ، هو الذي قضى بأن مظهر البطولة في كل دور من أدوار الأدب وكل لون من ألوانه مكيف بصورة تختلف عما عداها باختلاف ما تتفاعل معه من البيئات .

فاصطدام العرب بالغرب في القرن التاسع عشر لم يكن إلا حلقة متصلة بالحلقات التي تتابعت قبل من سلسلة اصطدام العالم العربي مع الغرب ، تعين في البحث عما تكيفت به تلك الحلقة من صور خاصة ليتبين ما كان لها من التأثير في صبغ الأدب الحديث بالألوان التي اختص بها .

وليس من الخفي بعد هذا أن اصطدامات العرب مع الغرب لم يقترن بها الشعور بالمغلوبية المطلقة والخيبة المحدقة إلا في أواخر القرن الثامن عشر .

فقد كان الشعب العربي في العصور الماضية ، كلما نزلت به كارثة من أجل صراعه مع الغرب ، وجد لها في حياة العالم الإسلامي الذي هو جزء منه عزاء ، ووجد قريبا أو بعيدا مظهرا من مظاهر العزة الإسلامية ينبسط به أمله .

أما في القرن التاسع عشر ، فإن العالم العربي حين استيقظ بتوالي المصائب وتعاقب الأرزاء ، قد تلفت حواليه فلم يجد جهة إسلامية تلوح منها بسمة عزاء أو تنبعث منها بارقة أمل ، فعشش اليأس في النفوس ثم باض وفرخ ، حتى ساد على المجتمع الشعور بالخيبية المريرة وانعقدت فيه عقدة الشعور بالنقص .

وجاءت الغارة الفرنسية الاولى على بلاد العرب في صدر القرن التاسع عشر ، غارة نابوليون ، فكانت عدوانا كالذي عرف العرب من الافرنج طيلة عصور تاريخهم . ولكن الغارة اقترنت في هذه المرة بمظاهر من التقدم الفكري والصناعي لاوروبا بهرت الأنظار وأيقظت المدارك إلى أن عند هؤلاء المغيرين من أسباب النصر وعوامل التفوق أمورا من الأدبيات والماديات ليست عند العرب ، فأدركوا بالضرورة أن الذي أصبحوا يجدونه من غلبة الأروبيين في كل ميدان وسبقهم في كل مجال إنما هو منوط بتلك الأسباب التي انفردوا بها ، وأنه ما دامت ديار العرب خلوا من تلك الأدوات والأسباب فلا أمل لهم في اللحاق بأعدائهم فضلا عن التغلب عليهم .

فكان هذا الشعور الجديد تبدلا عميقا في النفسية العربية ، مبناه شدّة الألم من صدمة أوروبا وقوة الحقد عليها والحسرة على فوات الفرص لمنافستها .

وعلى هذا ينبغي أن يفسر تأثير الحملة الفرنسية في بعث النهضة العربية ، وبه أرجو أن يحرر كلام الأستاذ عبد الرزاق البصير في إرجاع أمر الانتباه العربي إلى حملة نابليون . فان نابليون لم يأت بلاد العرب إلا عدوا كاشحا مثل لويس التاسع وشارل الخامس ، والعلماء الذين جاؤوا معه لم يكونوا إلا بعضا من أركان حربه لإعانته على تحقيق حلمه في الاستيلاء على طريق الهند بما يقوم به علماء الآثار والمشرقيات والمهندسون وعلماء الطبيعة من بحوث إنسانية ومادية .

وكذلك ابتدأ شعور الأمة العربية من أول القرن التاسع عشر يتحرك في سبيل الأخذ بسبب النهضة الفكرية والصناعية ، لحماية نفسه من الخطر الماحق الذي جاء يتهدده من الغرب .

وحين دب في الأمة هذا الميل وبدأ الافراد يسعون لإرضائه أحس كل فرد بعلة نفسية مستحكمة فيه هي علة الفتور عن العمل ، بحيث يستطيع أن يود ولا يستطيع أن يريد . وما ذلك إلا نتيجة الركود الذي كان مخيما على الوطن العربي وما اقترن به من تفكك اجتماعي وانحلال خلقي ، زيادة على ما تأصل في النفوس بسبب التأخر الفكري من الإخلاد إلى الإلف والعكوف على العادة وإن كان العقل والشرع يقضيان بفسادهما .

فكان شعور الأمة بهذا الضعف المشاع بين أفرادها ، عاملا على تطلعها إلى بروز قدرة خارقة عزيزة المنال ، تستطيع أن تحقق ما أحس الكل بافتقارهم إليه ولكنهم عجزوا عن تحقيقه . ومن هنا برزت بطولة الأفراد الذين تفاعل سلوكهم النادر مع ذلك التطلع العام ، اذ امتازوا بالهمم المترامية إلى إنجاز ما خارت دونه عزائم الناس .

فظهرت البطولات الأولى التي سجلها الأدب الحديث ، وهي بطولات عابرة كان مظهرها القيام بالأعمال التنظيمية التي أقبل عليها أفراد من حاكمين

رمقتهم الأعين من أجلها بالإكبار ، مثل السلطان محمود العثماني ومحمد علي والي مصر .

ولكن هذه البطولات سرعان ما تلاشت لما تبين أن التنظيمات التي أقبل عليها هؤلاء لم تكن مجدية شيئا ، بما أفصحت عنه الأحداث الأليمة في وقعة « نورين » ، ثم في تجدد الغارة الفرنسية على البلاد العربية باحتلال الجزائر . وهنالك تبينت الأنظار أن وراء التنظيمات والاستعدادات العسكرية التي اقتبس العرب منها عن أوروبا دعامتين قويتين تستند إليهما ، هما دعامة العلم الصحيح ودعامة الحكم السليم ، وأن الشرق يفترق عن أوروبا افتراقا واضحا في هذين الأمرين . وهنا تقدم سير اليقظة العربية خطوة جديدة أدرك بها أن الطريق السوي نحو الغاية المنشودة إنما هو العلم وإصلاح الحكم .

ونشأت من ذلك فكرة الإصلاح الديني ، وثانيا فكرة مقاومة الحكم الفردي المطلق . فكان التفاعل مع التطلّع الأول حاصلا من طرف الحركات التي ظهرت تعمل على تطهير الدين من البدع ، مثل الحركة الوهابية في الحجاز ، وحركة السلطان سليمان العلوي في المغرب الأقصى ، والحركة السنوسية في ليبيا .

وكان التفاعل مع التطلع الثاني حاصلا من طرف رجال السياسة الذين برهنوا على سمو شعورهم الاجتماعي وحرصهم على درء الفساد عن أجهزة الحكم ، وأقدموا في ذلك على مخالفة شهوات الملوك ، مثل الوزير خير الدين التونسي ، وعالي باشا الصدر العثماني ، ثم مدحت باشا وغيرهم .

وبين هاتين البطولتين — بطولة الرأي وبطولة العمل — اختلف النظر وتفاوت التقدير ، فكانت البطولة العملية المتجهة إلى الإصلاح السياسي أتمّ

تفاعلا مع التطلع من بطولة الرأي المتجهة إلى الإصلاح الديني ، نظرا إلى أن شدة الحذر من الإصلاح الديني وقصور أكثر المدارك عن تقدير المبادىء الإصلاحية قد جعل صور العمل أوضح في الشعر من صور بطولة الرأي ، ولكن محاولات المصلحين الذين برزوا بالبطولة العملية ، قد آلت إلى الإخفاق بسبب أن عدم الاقتناع بفكرة الإصلاح الديني لم يزل حجر عثار في طريقهم . فكلما حاولوا تغيير أمر اضطروا إلى إقناع الناس بأن ذلك التغيير لا ينافي الدين ، فوجدوا في ذلك جدلا حادا حبطت به مساعيهم . وقد وقع ذلك للسيد جمال الدين الأفغاني في محاولاته الأولى إصلاح فساد الحكم في إيران وفي تركيا وفي مصر ، كما وقع لخيرالدين في محاولاته بتونس وبالقسطنطينية .

وبذلك تلاقت آمال الحركتين وتظافرت جهودهما على جعل إيقاظ الفكر وتجديد روح الدين أساسا لكل عمل إصلاحي ، فتوحد بذلك مظهر البطولة ، إلا أن التقدير البطولي قد اختلف باختلاف الأقطار العربية ، على نسبة ما كان لتلك الجهود من حظ الاتصال بالحياة السياسية في أقطار ، والعزلة عنها في أقطار أخرى .

ففي تونس كان إسناد الحركة إلى قوة التعليم الديني ، وسمو المنزلة الشعرية عند الشيخ محمود قبادو مع اعتقاده برجل العمل الإيجابي الوزير خير الدين ، معينا على قوة تفاعل إصلاحات خير الدين مع النفسية الشعبية ، وخلود بطولته في أدب الطريقة التي تأثرت بقبادو وظهر من أعلامها في الشعر والنثر الشيخ سالم بوحاجب ، والشيخ محمد بيرم ، والشيخ محمد السنوسي ، بما أبقى خير الدين في الأدب العربي بتونس بطلا من الخالدين . ثم درج الأدب على تلك الطريقة في تخليد بطولة البشير صفر من الناحيتين كما خلدت منهما قبل بطولة خير الدين .

وفي مصر كانت العوامل التي قضت بإخفاق الثورة العرابية وعملت على تحديد مساعي السيد جمال الدين ثم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في نطاق الإصلاح الفكري ، قاضية بأن يكون للبطولة مظهر مستقل على مظهر البطولة الإصلاحية ، وربما كان في أوقات متعاكسا معه ، بحيث اننا نجد البطولتين قد تقسمتا شاعري العربية شوقي وحافظا ، فانصرف شوقي إلى التغني بالبطولة السياسية للزعيمين الخالدين مصطفى كامل ومحمد فريد ، وانصرف حافظ إلى تخليد البطولة الفكرية للأستاذ الامام الشيخ محمد عبده . وهنا يستشعر الباحث في مظاهر البطولة في الأدب الحديث ، أن هناك فنا من الفنون الأدبية قد اقترن بتخليد البطولة في الأدب الحديث اقترانا أوثق من اقتران الشعر ، ومن اقتران الرواية ، ومن كل فن آخر ، وهو أدب الصحافة الذي يمتاز بخصائصه الكثيرة بين فنون النثر الأخرى . فاننا لنجد في مقالات الصحف وتعاليقها منذ ابتداء القرن الهجري الحاضر مثلا من البطولة وصورا من اختلاف تقديرها في مجاليها ، لا يغنينا عنها ما نستخلصه من صور البطولة في الشعر وصورها في الرواية .

منزلـة الفكـر التـونسى من التاريـخ العـام

يشيع بين الـكتاب والباحثين تسمية القرون الحديثة من التاريخ الإسلامي باسم « قرون التأخـر » او « عصر الانحطاط » او « عصر الجمود » .

وربما أعانهم على ذلك ما أشاعه أعلام من المؤلفين في مقدمتهـم الاستاذ احمد أمين من تمثيـل مراحل التاريخ الاسلامي بأوقات النهار : فجر الاسلام ، ضحى الاسلام ، ظهر الاسلام ، وهلم جرا ، كما قد يكون سوغ لهم ذلك تلقيـب ابن خلدون له بالركود او الشيخ محمد عبده بالجمـو د .

وانه لمّما يقف الانسان امامه مبهوتا مبهورا أن نلاحظ أن اعلام الفـكر الاسلامي الشامخة والاوضاع الاسلامية الخالـدة ترجع الى هذه الحقبة من التاريخ التي وصفت بانهـا عصر الانحطاط .

فاذا كان عصر ابن حجر والسيوطي والفيروزابادي وولي الله الدهلوي وصدر الدين الشيرازي وغير هؤلاء من الفطاحـل الاعلام يرجعون الى عصر الانحطاط ، فاين الارتفاع والسمـو ؟ واين الإنتاج الخصب وراء ذلك ؟ فهل نستطيـع ان نقطع المتقدمين عن هؤلاء المتاخرين وهم ما كانوا

الا امتدادا طبيعيا لسلسلتهم ونبعا متجددا من معينهم ، يتبين فيه ان الفكر الاسلامي ما انقطع انتاجه ، ولا انطمست اعلامه ، ولكن حدثا حدث بعد القرن التاسع كان في حقيقته وقوفا لتطور الفكرة العلمية العالمية لا وقوفا لتطور الفكرة الاسلامية لذاتها ؛ فقد ظهر الاسلام في القرون الوسطى وكان عبارة عن فكرة دينية تتمثل في العقيدة والشريعة ، وكانت هذه الفكرة التي هي جوهر الاسلام وماهيته الوجودية أصلا تفرعت عنه فنون من المعرفة وطرائق من الدرس والبحث تتكون من مجموعها الثقافة الاسلامية بالمعنى الأخص ، لان تلك الفنون والطرائق ترجع كلها الى تحقيق مصادر الفكرة الاسلامية وتقويم صورها الذهنية ودعم النظريات التي تسند اليها في الاستدلال على صحة قضاياها . فبذلك تكون علم القراءات والتفسير وعلم الحديث وفروعه من السيرة والتاريخ والتراجم وعلم الفقه من أصوله الى فروعه الاعتقادية وهي الفقه وعلم الأصول القريبة وعلم الأصول الفقهية بما في ذلك الاعمال وهي أحكام العبادات والمعاملات وما يرجع منها الى الاخلاق وهي الآداب الشرعية والتصوف . وتكونت العلوم اللغوية والأدبية التي يعتمد عليها في استخراج الأحكام من مستودعات الوحي ، وهي نصوص الكتاب والسنة . واشتركت هذه العلوم كلها في الغاية ، واستمد بعضها من بعض ، فتمازجت ، وتكاملت ، وتولد عنها منهج فكري من مناهج المعرفة له مقوماته وخصائصه هو الذي تسير عليه الفكرة الاسلامية موجهة من الاعلام القائمين على توليدها إلى جمهور المؤمنين المكلفين بالأخذ بها في عقيدتهم وسلوكهم . فتلك هي الفكرة الاسلامية التي تكونت بالاسلام واتجهت في غايتها اليه .

ومن حول هذه الفكرة الدينية تكونت مدنية الاسلام . فبها تأسست الأمصار وامتزجت عناصر الأمة ، واليها استند نظام الحكم ، وعليها

بنيت المعالم والهياكل ، وبها تغذت الصنائع والفنون ، وعن روحها أعربت ألسنة الآداب . فكان في جملة ما تولد عن انتشار الفكرة الاسلامية نشاط عقلي وهمة ثقافية امتازت بهما حياة المجتمع الاسلامي ودفعا بالامة الى طلب المعرفة الحكمية والتطلع الى الإجادة فيها . وأعان على تقوية ذلك الدافع ما في أساس الفكرة الاسلامية من دعوة الى النظر وجاذبية الى حب المعرفة . فكان الإقبال العظيم على علوم الأوائل ، وكان العمل على تعريب الحكمة ، ووجدت الحكمة لنفسها مساغا في تعاليم الاسلام ، ووجد الاسلام من مبادئه قوة في الحكمة ، وجاء المتكلمون يصلون بين العقيدة والمنطق ، والحكماء يربطون بين الشريعة والحكمة حتى أصبحت العلوم كلها متواصلة الأنساب . واستأثر المسلمون بكنوز الحكمة الشرقية والغربية ، فأتوا بالآية العجيبة في توليد المعارف واكتشاف اسرارها ، واصبحوا القائمين على سيادة العقل الانساني باختراعاتهم في الجبر والمقابلة وحساب المثلثات والفلك والهندسة والطب والكيمياء والطبيعة وعامة نواحي الحكمة التي كانت مشتركة بين الأمم تتساوى في طلبها ويمتاز المسلمون بتوليدها وتأليفها وتعليمها . وقد خلعوا عليها من سر فكرهم الديني ورونق بيانهم العربي ما زكاها ودفعها الى مصاعد السمو ، فأصبحت حضارتهم العقلية قائمة على صنفين من المعرفة متواصلين متداخلين : صنف المعارف الدينية الراجعة الى فكرة الاسلام ، وصنف المعارف الحكمية الراجعة الى طبيعة الفكر الانساني . وقد أفصح حكيمنا العظيم ابن خلدون على ازدواج هذين العنصرين في إقامة حضارتنا ، وأبدع في تفكيك احدى الناحيتين عن الاخرى . فلا جرم ان كانت هناك فكرة اسلامية وفكرة علمية عالمية في بيئة الاسلام .

وانه كما ازدهرت حياة المجتمع الاسلامي في القرون الوسطى بالفكرة الاسلامية التي انتهت فيها مدارك الناظرين الى الغاية التي لا فوقها

كما يقول ابن خلدون ، فقد ازدهرت ايضا بالفكرة العملية التي شبت في بيئة الاسلام والتي يقول ابن خلدون ايضا عنها : عكف الناظرون من أهل الاسلام ، وحذقوا في فنونها ، وانتهت الى الغاية انظارهم فيها ، ودونوا في ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم . نعم كان المسلمون وحدهم متصرفين في ما للانسانية من هذه المعارف في القرون الوسطى ، وكانوا منار إشعاعها في العالمين ، وهم الذين نفخوا في روح العلم التي تكونت بها في اخر القرن الحادي عشر مسيحيا جامعة (بولونيا) والمدرسة الطبية في (ساليرنو) و جبل (كاسينو) ، ثم تكونت بها في القرن الثالث عشر طريقة الحكمة التجريبية على يد (روجر بيكون) في (اكسفورد) حتى تسربت العلوم والفنون والآداب فعمت القارة الاوروبية ، فكانوا بعملهم في بث تلك العلوم الحكمية المهيئين لظهور عصر النهضة كما كانوا بفتحهم المبين في احتلال القسطنطينية المكونين لما سمي في الاصطلاح بالتاريخ الحديث . ولكن هذه النهضة التي هي أثرهم والتاريخ الحديث الذي هو من صنع أيديهم قد نقل السيادة على العلوم الحكمية والثقافية الانسانية من أيديهم الى يد العالم الناشئ في أوروبا حيث ظهرت الطباعة ، ونشطت حركة اكتشاف الأرض ، وتكونت المعالم الفنية العظمى ، وتجددت مفاهيم النظر الحكمي ، وتولدت المذاهب الحديثة في العلوم الطبيعية والتطبيقات العجيبة لها ، ففقد المسلمون بذلك حق ما كان لهم من سيادة على الثقافة الانسانية ، وانفصل مجرى الحكمة العقلية عن مجرى الحكمة الدينية ، ولكنهم لم يفقدوا ما لهم من حق الملكية الخاصة في ثقافتهم الاسلامية . فلا يظن ظان ان التاريخ الحديث لم يكن ظرف حياة للفكر الاسلامي وان محنة سقوط الاندلس والاستعمار والامتيازات القنصلية والمسألة الشرقية انما كانت حدودا لتطور الفكرة الاسلامية . فقد كان لهذه الأحداث المؤلمة مقابلاتها ، وكانت مجاري لا سدودا للفكر الاسلامي .

فكان القرن التاسع وما بعده ظرفا للاستعمار والتوالد والفعل والانفعال فيما يمس العقل الاسلامي .

واستمرت سلسلة الرجال المحافظين والمولدين والقابلين والدافعين محيطة بحمى الثقافة الاسلامية من أقصى الشرق الى أقصى الغرب ، تحرس الإنتاج وتوفر المرعى وتنقيه ، وفي ما بين الحدين الاقصيين لذلك الحمى كان هذا القطر الافريقي او البلاد التونسية ، فكان لها في إعداد المعاهد الاسلامية والرجال والتأليف ما أبرز قيمتها في حياة الفكر الاسلامي في التاريخ الحديث كما أبرزها في تاريخ القرون الوسطى . وكان للبروز التونسي ، من الخصائص الاقليمية والطوابع المنهجية ما كون له ميزة تجعله شعبة ذات كيان واضح من شعب التاريخ الاسلامي في العصر الحديث .

فإذا كان الفكر الاسلامي حيا ، فان لحياته أطوارا ومظاهر ككل موجود حي . واذا كانت بلادنا التونسية عضوا من ذلك الجسم الذي قامت به حياة الفكر الاسلامي ، فان لحياة الفكر الاسلامي في ذلك العضو بخصوصه من المظاهر والاطوار ، ما يجدر بنا فحصه وإبرازه وضبطه . واذا كان التاريخ الحديث قد افترق عن تاريخ القرون الوسطى بفارق ان العالم الاسلامي قد كان في القرون الوسطى على صنفين من المعرفة : صنف له وحده ، وصنف مشترك بينه وبين الناس ، فاصبحت سيطرته في التاريخ الحديث مقصورة على الصنف الذي له وحده ، فان في ذلك ما يفرض علينا عرض الأوضاع العامة التي كانت قاضية بذلك ، والمظاهر الفكرية التي كانت نتيجة تلك الاوضاع :

لما كان قيام سلطة بيزنطة بأمر الحضارة الرومانية انفرادا عن سلطة روما الغربية قد اعتبر مبدأ لحقبة من التاريخ الانساني دعيت باسم القرون

الوسطى ، فلا غرابة في ان سقوط السلطة البيزنطية سقوطا مطلقا وعفاء أثرها بتاتا يكون نهاية لتلك الحقبة ومنطلقا جديدا لحركة عمودية من حركات التاريخ الإنساني وهي التي ابتدأ منها التاريخ الحديث .

وعلى ذلك استقر الاصطلاح المأخوذ به في كتب التاريخ ومناهج الدراسة التاريخية اذ يعتبرون القرون الوسطى مبتدئة بسقوط سلطنة روما الغربية في القرن الخامس من التاريخ المسيحي ومنتهية عند مبدأ التاريخ الحديث في منتصف القرن التاسع من التاريخ الهجري ، بيد ان كثيرا من اعلام المؤرخين المعاصرين يرون في هذا الحكم تعسفا يصدف به عن التحقيق تمسكا بالنظر السطحي الذي ينبو عن مقتضى الدراسة العميقة والبحث اذ يلاحظون انه قد تكون طيلة هذه الحقبة الطويلة المؤتلفة من ألف عام – وهي التي سميت القرون الوسطى – أحداث بعيدة الأثر عميقة الغور كان لها ما بعدها من الآثار التي استمر الانفجار لها ساريا غير منقطع في مراحل التاريخ ؛ فيكون من الغبن لقيمة تلك الأحداث الهامة ان تعتبر مندرجة في حدود تاريخ يعتمد مبدأ ونهاية على تطورات تتصل اتصالا خاصا بالتاريخ الروماني ، وربما يكون لها من الأثر فيما حولها وما بعدها ما لا يبلغ الأهمية التي كانت لتلك الأحداث المدرجة بين طرفيها المغموطة المغبونة الحق بذلك الاندراج . ولذلك حاول بعض المحققين من كتاب التاريخ ان يقسم القرون الوسطى الى طورين يسمى أولهما اقصى القرون الوسطى ، كل ذلك نزولا عند حكم الواقع التاريخي الشاهد بان من الاحداث التي ظهرت أثناء القرون الوسطى ما هو أجدر بان يعتبر مبدأ لعصر من عصور التاريخ ، وناهيك في ذلك بظهور الاسلام ، فقد كان ظهور الاسلام حدثا مسّ المشرقين والمغربين مساسا اصطبغت بأثره الأحداث ، وتأثرت بحكمة الأوضاع في الديانة والسياسة والتشريع

والحياة العقليـة والحياة الاجتماعية . أفليس من الأجدر ان يعتبر ذلك الحدث فاصلا من فواصل التاريخ تقسم باعتباره القرون الوسطى ، فيقدر ما قبله من القرون الوسطى قاصيا ، وما بعده منها دانيا قريبا ؟ بل ان فذا من أفذاذ كتّاب التاريخ المعاصرين قد حمله هذا الاعتبار على نقض الاصطلاح المقرر ، فرمى بـكلمة القرون الوسطى ظهريا ، واعتبر مراحل التاريخ الـكبرى ثلاثا : أولاها من مبدأ التاريخ الى ظهور الاسلام ، وثانيتها من ظهور الاسلام الى حركة الاصلاح الديني في أوروبا ، وثالثتها من حركة الإصلاح الديني الى الوقت الحاضر . ذلك هو الاستاذ – رونى غروسى – فقيد العلـم في السنين الاخيرة الذي أخرج للناس على هذا المنهج الطريف في جملة ما أخرج من بدائع موسوعة التاريخ العالمي التي حررت تحت رئاسته من طرف رجال عظام من أهل الاختصاص .

والحق أن الذي ينظر الى حياة الإنسانية بأسرها فيما يتجلى في المدنيات من صلات وأخذ وعطاء يدرك ان الأحداث التي اعتبرت فواصل لمراحل التاريخ لم تـكن الا مهيئات لشؤون من العلاقات المدنية والفـكرية تـكون تسلسلا تترابط به الحوادث الجزئية فيما بين مختلف الامم والدول ، وعلى ذلك ينبغي للحريص على إجلاء الوحدة الرابطة بين حوادث تاريخ ما على تعاقب أعصاره وتباعد أقطاره ان يأخذ تلك الأحداث تمشيا مع الجزئيات وشمولا للتأثير في عللها . فلذلك كان هذان الحدثان العظيمان وهما ظهور الاسلام ثم ظهور حركة الإصلاح الديني في أوروبا يعتمدان حركتين كان لـكل منهما من التأثير فيما بعدها وما تسلسل وترابط بعد في الامة التي ظهرت فيها وفيمـا يرتبط بها من أحوال الامم المعاصرة . وعلى ذلك نرى ان دخول العثمانييـن لقسطنطينية في منتصف القرن الخامس عشر المسيحي اذا اعتبر نهاية للقرون الوسطى ومبدأ للتاريخ الحديث ، فإن له

أثرا فيما حدث في العالم الاسلامي من أمل متجدد ومعنويات منبعثة وقوى مادية ، وان في بعض نواحي الحياة ما تحقق له ان يكون توقيفا لتيارات جارية قبله ، وتوجيها لتيارات جديدة منبعثة عنه ، كما اننا حين نفكر فيما كان لذلك الحدث في أوروبا نفسها من أثر باليأس من الدولة والاقتناع بتولي العهد الروماني والعمل على القوى الشعبية لاستمداد عوامل الخلاص واقتباس الوسائل عن الضد لتحريك عوامل النهضة ، فاننا بعد هذه الملاحظة ذات الوجهين نستطيع ان نهتدي الى ما بين فتح القسطنطينية وبين انبعاث حركة الاصلاح الديني في أوروبا وتحرك النهضة الفكرية بها من روابط ، وان نتصور ان بحثا عن التاريخ الفكري في هذه الحقبة لا يمكن ان يتخلى عن الارتباط بوجود العثمانيين في أوروبا واستيلائهم على عاصمة بيزنطة . وبالنسبة للبلاد التونسية يكون تاريخها الفكري في التاريخ الحديث مرتكزا أصالة على وضعها في نطاق التاريخ العام ، ولا سبيل للوصول بها الى ذلك الوضع الا من طريق الحدث الذي ربط حظ البلاد التونسية ربطا وثيقا بتلك الحركة التي اثرت بوجهيها في حياة العالمين الاسلامي والاوروبي وهي فتح القسطنطينية . ولذلك ينبغي ان يكون تمهيد الطريق لبحث الحياة الفكرية بتونس في التاريخ الحديث ببيان تسلسل الأحداث بين مبدأ التاريخ الحديث وبين التحاق البلاد التونسية بمحور ذلك المبدأ . اذ نرى ان العثمانيين بمجرد ما تم استيلائهم على العاصمة البيزنطية علا نجمهم في وسط الهلال الاسلامي ، وكان لفتحهم اثر منعش في نفوس المسلمين الذين كانوا يعانون الويلات في الاقطار الاخرى ، فتصور ذلك الانتعاش في العالم العربي بصورة إيجابية دفعت الى تعلق الوحدة العربية بالعثمانيين ليجدوا في عزتهم ملجأ للعروبة المحدقة بها الاخطار .

فلذلك كان هذان الحدثان العظيمان ، وهما ظهور الاسلام ثم ظهور حركة الاصلاح الديني في أوروبا ، يعتمدان حركتين كان لكل منهما

من التأثير في بعث ما تسلسل وترابط بعد في الامة التي ظهرت فيها وفيما يرتبط بها من احوال الامم المعاصرة . فكانت غزوات العراق وفتح سوريا ومصر والتقدم الى فتح وتحرير تونس وغزوها لرد الخطر الاسباني احداثا متسلسلة وصلت ما بين فتح القسطنطينية واستقرار الحكم العثماني بتونس ، فجعلت صبغة الحياة النفسية والفكرية بتونس متولدة عن نفس الحركة التي نبع منها التاريخ الحديث فيما اتصل به من أسباب ونتائج في عموم مظاهر الحياة الإنسانية بين الشرق والغرب .

التاريــخ التــونسى بــين الوثائــق والكتــب *

يتلهف التونسيون جميعا ، كما يتلهف من ورائهم العرب كافة ، والعالم الإسلامي كله ، على ان التاريخ التونسي بأمجاده وحوافزه وعبره ومباهجه ليس له مرجع واف مفصل مدروس النظريات محكم الأوصاف قوي الإسناد بليغ البيان . وتعظم هذه اللهفة بين أهل المعرفة وذوي الثقافة ، حتى تعم ميادين العلم والبحث في العالم بأسره ، سواء في ذلك الإسلامي وغير الإسلامي . وان الذي يستعرض ما تزخر به المكاتب في الدنيا مع التواريخ الموسوعة المستبحرة التي وفت ماضي كل أمة حقه من البسط والتحليل ، ليقف حائرا مدهوشا أمام تلك الدواوين الباهرة بعشرات المجلدات الضخمة ، من مثل ما كتب أحمد جودت لتركيا ، وما كتب ماكولي لبريطانيا ، وما كتب ميشلي ولافيس لفرنسا ، وما كتب اورسي وفيراري لإيطاليا .

ويستيقظ الناظر من دهشته مذعورا لتلك الثغرة المهولة في التراث التونسي حتى تتحرك في نفسه روح الإباء والأنفه ، فيندفع بذكره مختالا إلى تاريخ ابن خلدون .

(*) مجلة « الفكر » السنة 2 ـ فيفرى 1957 .

أليس هو إمام التبحر في المواضيع والإغراق في البيان ، أليس هو فارس الميادين في جمع الشتات والإحاطة بالأطراف ، أليس هو المثل المضروب في استيعاب المصادر الوافرة وتنسيق الأوضاع المتهاجرة والمناحي المتباعدة ؟ بلى ... بلى ... ولكن اذا استطاع هذا العبقري ان يحتمل من الأعباء ما وقى به وطنه النقص ودفع عنه العار ، فهل ننسى أن بيننا وبين ابن خلدون اليوم خمسة قرون وتزيد ؟ يصبح كل عقد من عقودها مستصرخا مهيبا بالأفكار والأقلام ان ترفع عنه ما أثقل ظهره من أخبار الأحداث الماضية . ومن ديوان ابن خلدون نفسه ترتفع صيحة ثلاثين قرنا ، قد أحسن ابن خلدون تسجيلها وتصويرها حقا ، ولكن اتى على صورها من الكلف والسفع ، و ركب تساجيلها من المحو والصدأ ما حال بين أكثر أبناء العصر الحاضر وبين مطالعتها . فاين هو القلم الجديد بان يتقمص روح ابن خلدون تقمصا جديدا ، يعيد به عرض ما كان أبرزه من الكنوز على صورة تأنس بها الأذواق الشابة ، وتدركها العقول المعاصرة ، والى أين المفزع في التحصيل على المواد المكونة للصلة التي يطالبنا بها تاريخ ابن خلدون .

لا جرم أن المفزع في ذلك لا يكون إلا إلى مصادر تحرير التاريخ التي بنيت المناهج الحديثة على استيفائها من المواد والآلات مما اشتملت عليه الخزائن العامة للدول من المراسلات والعهود والبيعات والظهائر والتقاليد وجرايد الدخل والأحكام والفتاوى ، أو ما اشتملت عليه خزائن المحاكم من السجلات والدفاتر والرسوم والمعارضات وأعمال النظار ، أو ما اندرج في أطباق الأرض وتلاشى على وجهها من المعالم والمشاهد والألواح والسلاح والمتاع الى ما تنتجه دراسة التقاليد الديوانية والطرائق التوثيقية والبصر بمجامع الأختام والنقود والطغاري والخطوط والجلود ، فكل ذلك من مواد التاريخ وآلات صنعته . ولكن مصنع التاريخ الأول ومادته الأصلية هما اللذان

[illegible] لى خزائن الكتب . فالتآ [illegible] التاريخ والتراجم
[illegible] ق مترابطة وأبنية متراصة [illegible] التاريخ أن يخطو
[illegible] بين مشاكلها ومنحنياتها . [illegible] في أرجاء مدنيتها
[illegible] الى زوايا المنازل وحدود [illegible] المسألة بعد المسألة .
[illegible] التفسير والسنة والفقه وال [illegible] اللغة وعلوم الأدب
[illegible] الحكمة والطبيعيات . بله [illegible] طبقات الأرض .

[illegible] في خزائن الكتب مادة أ [illegible] نضجها العلمي .
و [illegible] طويتها وفجاجتها تعتبر لصنع [illegible] الأهمية الأولى ،
و [illegible] آثار الكتابية التي ترجع الى [illegible] ترجع الى الكتب .

[illegible] تمهيد سادج لمنازل رحلة [illegible] خاصة ، وكراس
[illegible] من المتولين لمنصب ما [illegible] شخصي مثبت على
[illegible] يكون من اليواقيت الغو [illegible] حلة من أجلها إلى
ب [illegible]

و [illegible] استم المؤرخون العصريون بص [illegible] ق متميز بخصائصه
[illegible] المعهودة في القديم . [illegible] ت الذي لم يعرف
[illegible] في القرن الحاضر .

[illegible] ستعمل كتاب العصر هذا [illegible] اله في اصطلاحات
[illegible] من باب التعريب بالت [illegible] المادة . فان الاسم
[illegible] عند الغربيين على هذا النوع [illegible] اسم الذاكرة التي
[illegible] القوى العقلية للانسان . وتط [illegible] طريق الاصطلاحات
[illegible] صار بالغلبة علم جنس [illegible] ات الذي يتقدم به
[illegible] يدي قصاته لإقناعهم وإقن [illegible] حق ، على نحو ما
[illegible] في الاصطلاحات الشرقية [illegible] باسم عرض حال .

وقد شاع هذا الفن في فرنسا بانتشار الأحداث السياسية التي مـلأ ضجيجها القرن الثامن عشر حتى صار ما كتبه أعيان من رجال القلم مثل فلتير وبومارشي في قضايا ذات صيت شعبي يعتبر من الآثار الأدبيـة الخالـدة .

ومن هنالك توسعوا في استعمال ذلك اللفظ فأطلقوه على كل تحرير تسرد فيه حوادث متعلقة بشخص كاتبها مما أتى عليه أو مما كان له شاهدا . ورجعوا بهذا اللفظ الى الآداب القديمة فأطلقوه على آثار القرون الاولى من الأدب اليوناني واللاتيني وآثار القرون الوسطى من الأدب الفرنسي التي ينطبق عليها ذلك الوصف ، كما أطلقوه على التحارير الوصفية للحروب الدينية في القرن السادس عشر والتراجم الدفاعية التي كتبها عن أشخاصهم كثير من رجال الدين والسياسة في القرن السابع عشر .

وبهذا الاعتبار صارت المذكرات صنفا ممتازا من آثار النثر الفني يستند اليه التاريخ أيما استناد ، فأقبل رجال السياسة والأدب على تدوين مذكراتهم ، وأقبل المؤرخون والناشرون على جمع المذكرات وتنسيقها وضم بعضها الى بعض في مجاميع كبرى تجاوز المطبوع منها مئات المجلدات مفصلة على أدوار التـاريخ .

وانما اعتبرنا المذكرات مادة للتاريخ ، ولم نعتبرها من كتب التاريخ لذاتها نظرا الى اختلاف القصد من الوضعين : فان القصد الى جلب النصر الأدبي العاجل الذي يتجه اليه كاتب المذكرات غير القصد الى تسجيل أحداث الماضي الذي هو غاية التاريخ . ولما كانت شخصية الـكاتب هي محور المذكرات ، فان عنصر الحـكم على الأشياء يـكون متضائلا في تحريره . وسواء أصدق كاتب المذكرات أم لا ، فان كتابته لا تخرج

... عترافا او شهادة او مرافعة ... بذاتها بل تحتاج
الى ... الحكم بمقتضاها بعد ... بها .

... ان هذه النزعة الشخصية ... التي جعلت خط
... كتاب العربية في العصور ... ضئيلا . اذ لا يخفى
... ثقافة الإسلامية هي النظر ... الحكم . وان سلطان
... الإسلامية قد كان عاملا ... ونصر الفلسفة
... الفلسفة الإشراقية .

... الحياة الاجتماعية في ... الإسلامي لم تكتسب
... الشعبي في مجاري ... النهضة الحديثة
... النيابية وظهور الصحافة ... إشراق الضمير
... على الاعتقاد باليوم الحق ... من اهتمام الفرد
... وما يساق اليه وما يصرف ... الدنيا .

... الكاتب الفرنسي الكبير ... ازدهار فن المذكرات
... الفرنسي بما في طبع الفرنسي ... الى معرفة الأسرار
... بالحديث عن النفس . ولذا ... المذكرات فنا مهجورا
... القديم لم تعرفه العربية الا ... بعد الحرب العالمية
... مذكرات غليوم الثاني ومذ ... وأمثالهما . وعلى
... نسخت المذكرات التي كتب ... فكونت قوة
... الجديد في النثر العربي .

... كان الأدب القديم لم يحفظ ... في معناه الدقيق ،
... من التآليف العلمية والتاريخية ... من سرد الأحداث
... شخصية الكاتب أمر اذا ... يستخرج منه ما يعتبر

اعتبار المذكرات . فاذا استثنينا كتاب المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي الذي وضعه كما قال : « كناية ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق » وجعل محور تفصيل أطوار حياته بين العشرين والنيف والخمسين في البحث والدراسة والتجربة ، فاننا لا نكاد نجد وراءه تاليفا مستقلا على هذا النحو الا شيئا مدرجا في كتاب او تابعا لكتاب .

فتلميذ الغزالي القاضي أبو بكر بن العربي قد طفحت كتبه العلمية السامية بآثار اختباراته الشخصية ووصف مناظراته ومشاهداته ومواقفه ، وأكثر ما نجد ذلك في كتابه « العواصم والقواصم » .

وقبل هذين ورد في كتب أبي حيان التوحيدي وخاصة في كتاب « المقابسات » ما يكون مادة عظمى لتصوير ناحية من حياة العصر لا يمكن الظفر بها من غير ذلك الطريق .

وبعد هؤلاء نجد الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي في القرن السادس قد أورد من ذكر اتصالاته ومعارفه وأحواله الظاهرية والباطنية وتطوراته الفكرية ، ما أقامه مدافعا عن منزلته في وجه القرون الآتية بعده ، أمد منه التاريخ بمدد من دقائق الصور النفسية والاجتماعية لعصره في المغرب والمشرق ، وخاصة بتونس ، ما كان أغزر كتبه من مادته : كتاب « الفتوحات المكّية » .

واذا حصرنا نظرنا في خصوص التاريخ التونسي الذي هو ركن البحث استطعنا ان نضبط أصناف التآليف التي اشتملت على استعراض الجزئيات الشخصية التي تتصل بمادة التاريخ اتصال المذكرات في أربعة أصناف :

الصنف الأول : كتب الأسانيد ... الاجازات والأثبات
... من وصف الدراسة ، وأسماء ... المجالس والمآخذ ،
... أصحابها واتصالاتهم ، ومن ... هو فهرس محمد
... ادئاشي التونسي محدث ...

الصنف الثاني : تراجم المؤلفين ... قاموا به كتبهم أو
... جعلوه تصويرا لحياتهم وعن ... فعل ابن خلدون
... خه . وكما فعل الشيخ ... الرصاع من أهل
... في خاتمة كتاب « تذكرة ... سيد المرسلين » ،
... خلدون أكثر ما يتجه الى ... والرصاع أكثر ما
... ياة العلميـة .

الصنف الثالث : الكتب الفقهية في ... والوثائق والرسائل
... كتاب « الفائق » لابن راشد القفصي ... وكتاب « جامع
... » لأبي القاسم البرزلي من ... كتاب « الأجوبة »
... عظوم من أهل القرن العاشر ... ، وكتاب « معين
... حسن الشريف . ورسائل ... ميمي ، كلاهما
... الثاني عشر . وحاشية التاو ... بن سلامة من أهل
... عشر . وفي ضمن هذا الصنف ... سائل في الجزئيات
... النوازل وتدافع عن مواقف ...

... الرابع : المجاميع المختلفة ... العلماء والأدباء
... خصية تسمى « الكنانيش » ... معنى الشخصية
... بها النقل الى الغير . وتشتمل ... الأحوال في جليلها
... قف والمحاورات مما لا ... الكتب والرسائل ،
... برة جديرة بالفحص والتدقيق ... ومن أهم ذلك
... حسين باشا مملوك ، وكنش ... محمد بيرم الرابع ،
... علي الحداد جميعهم ... الثالث عشر .

مُتَفَرِّق

امـــتـــزاج الازهـــر بالزيتـــونـــة *

ان من تردد على لسانه ، او على أذنيه ، تلك الكلمات التي لا يزيدها التكرار الا قبولا ورسوخا ، وهي ان الزيتونة أزهر تونس ، أو أن الزيتونة والأزهر صنوان ، أو أن الزيتونيين أزهريون كما يقول الزيتونيون أنفسهم اعتزازا بالأزهر وتوليا لشيوخه وأبنائه ، لحقيق بأن يغوص على ما تحت هذه الجمل من معان ، ليدرك ان ليست تلك الكلمات مجرد تحيات ومجاملات أو كنايات ومبالغات حين تبرز له في معرض الدراسة العلمية المحكمة معاني التواصل بين المعهدين الجليلين ، فيرى عيانا تلك الصور من المقابسة والمادة التي كانت بها أنفاس من الأزهر ما تزال تسري وتداخل جسم الزيتونة ، وأخرى من الزيتونة ما تزال ترجع على الأزهر فتسري منه ألطف مسرى ، الى أن يرى الروحين يمتزجان كما قال ابن الرومي . فهناك يحق أن الزيتوني أزهري حقيقة لا مجازا ، وأن الزيتونة هي الأزهر حقا لا مبالغة ، حين تبدو حقائق الأرواح والمعاني متجاوزة ظواهر الأشباح والمباني حتى يكون للشيء الواحد وجودان وأكثر ، ويصح أن تكون

(*) قدم الموضوع فى المؤتمر الخامس لمجمع البحوث الاسلامية (22 ـ 12 ـ 1389 ، 28 ـ 2 ـ 1971) .

نسبة الشيء من غيره بتلك المنزلة الغريبة التي يقول بها الأشعري في نسبة الصفة من الذات : انها ليست عينها ، وليست غيرها ، أو هي عين وغير في آن واحد باعتبارين .

فاذا نحن أردنا أن نضبط عوامل هذا التواصل ونرد مظاهره الى عللها ، كان علينا أن نرجع أدراج التاريخ مسيرة تقرب من أربعة عشر قرنا ، لنقف على جامع الزيتونة يوم كان أساسه يرسو ودعائمه تعلو في أوائل القرن الثاني للهجرة على يد بانيه عبيد الله بن الحبحاب السلولي ، وقد كان واليا على مصر ، ومنها قدم الى تونس ، بعد ان استخلف ابنه أبا القاسم على مصر (*) . واذا كانت القاهرة يومئذ لما تنشأ وجامعها الأزهر لما يحدث ، فان مدينة الفسطاط التي هي أم القاهرة قد كانت دار ابن الحبحاب ، وجامعها ، جامع عمرو ، الذي هو أبو الجامع الأزهر قد كان ابن الحبحاب إمام محرابه وخطيب منبره . فلا ضير ان ابن الحبحاب كان واقفا على تخطيط جامع الزيتونة بتونس ، وفي ذهنه صورة جامع الفسطاط ، وفي قلبه حنين اليه واهتمام به ، وحنين واهتمام بابنه أبي القاسم ، وقد خلفه فيه . ولعل ذرات من الرمال التي كانت بين مصر القديمة وعين شمس ، حيث بنيت مدينة القاهرة فيما بعد ، لم تزل عالقة بأردان فتى غسان من حيث لا يأبه لها ، فتساقطت في عمق الأساس وبقيت هنالك تصل أرض القاهرة بأساس جامع الزيتونة ، وتخلط التربة التي بني عليها الأساسان : أساس الزيتونة وأساس الأزهر ، من قبل أن يبنى الأزهر بمائتي سنة . وكذلك تصرمت السنون التي خلت بعد ذلك اليوم ، وكأنها تهيىء بروز هذا المعنى من التآخي في الهيكلين ، بعد ان استقر في الأساسين . فكانت

(*) ابن خلدون ، ج 4 ، ص 189 ، بولاق .

صحبة علي بن زياد التونسي لليث بن سعد ، وروايته عنه بمصر ، ثم انتصابه بجامع الزيتونة محدثا ومدرسا في منتصف القرن الثاني ، (1) حلقة أولى في سلسلة من الاتصالات العلمية ظهرت في مصر القديمة ثم امتدت الى القاهرة وأزهرها ، وارتبطت بها حلقات كان منها ما هو أوضح إشعاعا وأتم ظهورا ، فالإمام سحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي (2) ، والقاضي أسد بن الفرات ، بعد ان تخرجا بابن زياد في تونس بجامع الزيتونة شدا الرحلة الى مصر ، فأخذا عن ابن القاسم ، وأشهب ، وابن وهب ، وابن عبد الحكم ، وتكونت بذلك المدونة ، فكانت أصل المذهب المالكي ، انعكست من القيروان على مصر . وتتابع العلماء من تونس والقيروان وغيرهما من البلاد الافريقية على الرحلة الى مصر يسمعون ويهتدون ، مثل عبد الله بن أحمد التميمي نسيب بني الأغلب ، وحمديس الأشعري ، والقاضي عيسى بن مسكين ، وجبلة بن حمود ، وغيرهم من أهل القرن الثالث الذين أخذوا في مصر عن ابن عبد الحكم ، ويونس ابن عبد الأعلى ، وابن المواز ، على ما فصله القاضي عياض في « المدارك » ومن بعده في كتب الطبقات .

وقامت الدولة العبيدية في أواخر القرن الثالث فقامت حركة الصراع بين العلماء والحكام العبيديين ، وكان الاتصال بين علماء تونس وعلماء مصر مقويا أهل السنة ، ولا سيما المالكية بتونس وبمصر ، وممهدا الطريق لتسبق النقمة على العبيديين الى مصر قبل دخولهم اليها وتتبعهم الثورة عليهم بتونس عند انتقالهم عنها . وبدأ العبيديون يحاولون إغراء العلماء

(1) الديباج لابن فرحون ، ص 192 ، ط السعادة ــ واعلام الفكر الاسلامى فى تاريخ المغرب العربى ، ص 37 .

(2) الديباج ، ص 98 ، 160 .

بموالاتهم والسكوت عنهم ، ويعرضون العطايا الطائلة ، فلا يجدون الا شر الرد وصريح المقاومة ، ولا يجد ذلك الا شيوعا وانتشارا بتونس ينال من سطوتهم ويغري الناس بهم .

نقل عياض في « المدارك » عن أبي الحسن القابسي : « ان المعز الفاطمي أرسل قبل دخوله مصر الى أبي اسحاق بن شعبان صلة من مائة مثقال وكتابا ، فقرض ابن شعبان من الكتاب (بسم الله الرحمن الرحيم) وأحرق باقيه في الشمعة أمام الرسول ورد المائة عليه » .

وجاء القرن الرابع ، قرن أبي عثمان الحداد (1) وابن أبي زيد (2) والجبنياني (3) والقابسي (4) وابن شباون (5) وربيع القطان (6) ، وتأكدت الصلات بين مصر وتونس والقيروان بما كان بين ابن شعبان وابن أبي زيد ، وبين التلباني المصري (7) وأبي الحسن القابسي ، وبين أبي بكر الحويكي (8) وأبي الحسن القابسي أيضا . واشتدت الثورة على العبيديين وأعلن العلماء تكفيرهم وتكفير من يتولاهم ويزكيهم ، والتهبت نار الثورة بمدينة تونس على العبيديين وعلى أمير القيروان باديس الصنهاجي لموالاته إياهم وطاعتهم ، وتولى أمر أهل تونس في ذلك صالح المدينة وعالمها وعابدها الشيخ محرز بن خلف الصديقي (9) ، فكان لفقهاء مصر في وجه بني عبيد

(1) ترجمته في المدارك من أهل افريقية من الطبقة الرابعة ، وفي اعلام الفكر الاسلامي في تاريخ المغرب العربي .
(2) المدارك ، أهل افريقية من الطبقة السادسة ، والديباج ص 136 ، ط السعادة ، واعلام الفكر الاسلامي .
(3) المدارك ، أهل افريقية الطبقة السادسة ، والديباج ص 86 ، ط السعادة.
(4) المدارك ، أهل افريقية الطبقة السابعة ، والديباج ص 199 ، ط السعادة.
(5) الديباج ، ص 158 ، ط السعادة .
(6) المدارك ، أهل افريقية الطبقة الخامسة ، وشجرة النور ص 161 .
(7) المدارك ، أهل مصر من الطبقة الخامسة .
(8) المدارك ، كذلك .
(9) المدارك ، أهل افريقية ، الطبقة الثامنة .

مثل ما كان لفقهاء تونس والقيروان ، وأصبح القول المتردد على ألسنة المتفقهين في حلق جامع الزيتونة وجامع القيروان وجامع الفسطاط قولا متصادقا متجاوبا ، وكان بعضه صدى لبعض . فكانت حلقات ابي بكر ابن نصر ، وأبي الذكر التمار ، وأخيه مؤمل ، وابن الأسواني ، وابن أبي حجرة القرطبي ، في جامع الفسطاط بمصر القديمة ـ وقد ذكرها عياض في الطبقة الخامسة ـ صورة من حلقات أبي عثمان الحداد بالقيروان ، والشيخ محرز بن خلف والشيخ معاوية بن عتيق بتونس . وهكذا امتدت فكرة مقاومة الدعوة العبيدية والامتناع عن مطاوعتها من المغرب إلى المشرق حتى بلغت البلاد الشامية .

ذكر عياض في « المدارك » في ترجمة أبي بكر النابلسي شهيد مصر سنة 364 هـ : « كان شديدا على بني عبيد حين ملكوا مصر والشام ذامّا لهم ، منفّرا العامة منهم ، قاليا لهم » . ونقل عن الرقيق أن أبا بكر « كان يفتي في المحافل باستحلال دم من أتى من المغرب ، ويستنفر الناس لقتالهم » ، يريد بني عبيد . ثم قال عياض : « وإنما سلك في هذا مسلك شيوخ القيروان في خروجهم عليهم ... » . ولم يستقر للفاطميين بسبب ذلك قرار ، ففرضت ثورة تونس على خليفتهم المعز بن باديس الصنهاجي أن ينقض طاعتهم حتى فعل (1) ، وتتابعت مظاهر التمرد عليهم والاستخفاف بهم في مصر من ولاية العزيز بن المعز الفاطمي (2) ثم ولاية الحاكم واغتياله (3) بعد أن أعلن الرضوخ لقوة الامة في الدفاع عن عقيدتها وصلابتها في التمسك بسنتها ، فكتب سجله المشهور بالعدول عن خطة

---

(1) المؤنس لابن أبى دينار ، ص 65 ، ط تونس الاولى .

(2) خطط المقريزى ، ج 2 ، ص 167 وما بعدها ، ط المليجى بالقاهرة .

(3) المقريزى ، ج 4 ، من ص 68 حتى 74 ، المليجى ، القاهرة .

أسلافه في إكراه الناس على اتباع نحلتهم يقول فيه : « مضى الامس بما فيه ، وأتى اليوم بما يقتضيه ، يطوي ما كان فيما مضى فلا ينشر ، ويعرض عما انقضى فلا يذكر ، ولا يقبل على ما مر وأدبر ، من إجراء الأمور على ما كانت عليه في الأيام الخالية ، أيام آبائنا » (1) . ثم كانت ولاية الظاهر الذي بدأت الدولة تتضعضع في مدته ، الى أن انتهى حكمهم الحقيقي في ولاية المستنصر واستبداد بدر الجمالي بأمرهم وتلاشي سيادتهم في ظلمة العدوان الصليبي (2) .

كل هذا يكشف لنا عن حقيقة وقع الحكم العبيدي من الأمة الإسلامية ، في تونس وفي مصر ، ويرينا أن العداء الذي خرج العبيديون من تونس مشيعين به قد تُلقوا به في مصر ، كما يرينا أن جامع الزيتونة بتونس قد كان له أثر واضح في إشاعة ذلك العداء .

فاذا كان العبيديون هم الذين بنوا الجامع الأزهر ، فينبغي أن يلاحظ أنهم وإن بنوه بأيديهم فان روح الأمة التي بني بين ظهرانيها ، وفتح في وجهها فأقبلت عليه ، لم تكن تدين لبني عبيد بولاء ولا تضمر لهم ودا ولا تخفي عنهم نقمة ، وان روح العقيدة الاسلامية الخالصة ، هي التي حفت بالأزهر وعمرت رحابه والتزمت أركانه . فيبدو من وراء هذه الملاحظة ان الروح التي كانت تعمر الزيتونة بتونس وجامع الفسطاط في مصر ، هي الروح التي ملأت الأزهر وإن كانت السلطة التي أمرت ببنائه نابية عن تلك الروح ، لنستنتج من ذلك كله : ان الإخاء قد كان تاما وثيقا بين جامع الزيتونة والجامع الأزهر من يوم أنشىء الأزهر ، إخاء كان في الباطن والروح وإن لم يبد في الظاهر والشكل ، فيبقى الأزهر وفيا لروح العابدين العاكفين فيه ، مزورًا عن روح الحاكمين المباهين به .

(1) ابن خلدون ، ج 4 ، ص 60 ، بولاق .

(2) المقريزى ، ج 4 ، ص 49 و 193 ، ط المليجى .

وكذلك أقام بنو عبيد بالقاهرة ما أقاموا ، وزال ملكهم عنها بعد استقراره فيها مائتي سنة وخمس سنين ، من دخول المعز اليها سنة 362 ه الى وفاة العاضد سنة 567 ه ، فبقيت القاهرة بعدهم وبقي جامعها الأزهر، كما قال أبو العلاء :

تفنى الملوك ومصرٌ بعد فقدهمُ مصرٌ على العهد والأحساء أحساء

وكأنما خططوا القاهرة لغيرهم وأسسوا الأزهر كما التقط آل فرعون موسى ليكون لهم عدوا وحزنا ، فخلصت القاهرة للروح التي كانت ثائرة فيها طيلة القرنين على بني عبيد وناقمة على حكمهم .

وقام حكم السلطان صلاح الدين على معنى من التوافق مع روح الشعب الذي كان يعمر القاهرة ، واتسق الأمر بين الدولة والأمة والأزهر ، وعاد التواصل والامتزاج بين الأزهر وجامع الزيتونة وقد أفلت الأزهر من اليد التي كانت آخذة بخناقه تصدّه عن ذلك الامتزاج ، فعادت الدراسات بالقاهرة سيرتها الأولى التي كانت عليها قبل الدولة العبيدية ، وأنشئت المدارس الصلاحية والخوانق ، وانتظمت الدراسة العلمية عن الخطة الجامعة بين السنة والكلام والفقه والتصوف ، وهي الخطة التي درج عليها منذ القرن الرابع الأشعري والماتريدي والباقلاني وإمام الحرمين والقشيري ، يجمعون بين أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل والجنيد ، وهي التي برزت واضحة مستعلنة في حكمة الغزالي ، وبخاصة في كتابه « إحياء علوم الدين » .

وكانت المدارس التي أنشأها صلاح الدين في مصر على مثال المدرسة النظامية في بغداد والمدارس التي أنشأها الملك العادل نورالدين في دمشق . أما الذي أنشأه العبيديون بمصر فلم يكن يعدو مجالس مرتبة في الجامع الأزهر وجامع الفسطاط ، وكان يظلها حكم الدولة ، ويتحين لها اجتماع

الناس يوم الجمعة (1) ، وأكثر ما يلقاها النـاس بالإعراض ، كما أعرضوا عن أمثالها قبل في تونس وفي القيروان وفي مصر القديمة نفسها . فبقيام الدولة الأيوبيـة قامت سوق العلم بمصر في النصف الثاني من القرن السادس فعمرت المدارس ، وتوفر فيها الشيوخ والطلاب ، وانتظمت حلق العلم في جامع الفسطاط ، وشاع الفقـه على المذاهب الأربعة ، وسارت الدراسة في العلوم على المناهج المتصلة بتلك المـذاهب .

ولـكن الجامـع الأزهر قد اعتراه كسوف امتد الى أواسط القرن السابـع ، فلم يـكن لهـذه الحركة العلمية فيـه مجـال . وطال كسوف الأزهر قرنا كاملا ، اذ لم تقم فيـه الجمعـة الا سنة 675 هـ أيام الملك الظـاهر بيبرس ، وبدأ من يومئذ يستعيد مجده حتى انتظم أمره وعلا شأنه في منتصف القرن الثامن على يد الاميـر بشير الجامدار في عهد الناصر بن قلاوون (2) . وهنا ينبغي أن نعـود الى جامـع الزيتونـة بتونس لنستعـرض ما أتـى من الأطوار عليه في هذه الثلاثة القرون التي امتدت من خلع تونس سلطان العبيديين إلى أن خرج الأزهر من محنتـه في منتصف القرن السابع ، لنرى أوجه التلاقي بين وضـع جامـع الزيتونة والجامع الازهر ، ذلك التلاقي الذي هيأ لمـا تحقق بينهما من الامتزاج .

كان جامع الزيتونة منبـع الثورة التي خرجت بها البلاد الافريقيـة عن حـكم العبيديين في أيام المعز بن باديس الصنهاجي بالقيروان ، والمستنصر الفاطمي بالقاهرة . وقد تم الانتصار للثـورة سنـة 440 هـ وانقطـع الـدعاء للفاطميين من منابـر البلاد الافريقيـة وحرقت بنودهم ومحي اسمهم من الطـراز والسـكة (3) ، وجاء خطاب الخليفـة العباسي من بغداد بتقليد

---

(1) المقريزى ، ج 4 ، ص 49 و 193 ط المليجى .
(2) المقريزى ، ج 4 ، ص 53 .
(3) ابن خلدون ، ج 6 ، ص 159 ، بولاق .

المعز بن باديس ولاية افريقية واعقب ذلك زحف العـرب الهلالية ، فسقطت القيروان وخربت وجلا عنها المعز أوى الى المهديـة ، وانتشر الاضطراب في البلاد وقامت إمارات الطوائف : في صفاقس ، وسوسة ، وقابس ، وقفصة ، وبنزرت ، وطبرقة ، والـكاف وغيرها . أما مدينة تونس فقد خلعت طاعة المعز وقرر أهلها الانضمام الى ملك الفـرع الصنهاجي الآخر الذي كانت عاصمته قلعة بني حماد جنوبي بجـاية ، وقد كان ملوكه السابقين الى نبذ طاعة العبيديين في أوائل القرن الخامس ، المتفقين مـع مـدينـة تونس على ذلك . فتوجـه وفـد من مشيخـة مدينة تونس الى بجاية ولقوا ملـكها الناصر بن علناس بن حماد ، فولى بإشارتهم على مدينة تونس أحد أبنائها — فيما يظهر — وهو عبد الحق بن عبد العـزيز ابن خراسان (*) ، فقامت به في تونس دولـة أساسها الشورى ، وعمادها إسناد الأمر الى أهل المدينـة لتدبيـر حمايتها من هجمات القبائل ومن غزوات الولاة .

وعظم شأن بني خراسان وسما مظهر ملـكهم بتونس ، وكان لعلمائها عندهم منزلة مرعيـة . فـكان أهل تونس وبخاصـة علماؤها — وهم أهـل جامع الزيتـونة — في عزة ونخـوة وظهـور أمر الى أن مضى الثلث الأول من القرن السادس ، اذ امتدت اليهم يد أمير بجاية . ثم كانت الطامة الـكبرى باحتلال النصارى النرمانديين أصحاب صقليـة السواحل الشرقيـة للبلاد الافريقية ، فتحركت الثورة من جديد للاستعـداد لمقاومـة الاحتلال الأجنبي ، وانعـكست روح الثورة على المدينة ، فتقاتل ربضاها : الجنوبـي ربض باب الجزيرة ، والشمالي ربض باب السويقة ، الى أن دخلها عبد المؤمن ابن علي سنـة 552 هـ ثم استنقـذ جميـع البلاد الساحليـة من المغيرين الافرنج ،

(*) ابن خلدون ، ج 6 ، ص 156 وما بعدها ، بولاق .

واستنقـذ بقيـة البلاد من أمراء الطوائف ، ووحـد البلاد المغربيـة كلها في ملكـه الذي امتـد من الأندلس الى الحدود المصرية (*) .

وبمقام مدينـة تونس في هذه الأحداث المتسلسلة : من الثورة الى الاستقلال وازدهار العمران في ملك بني خراسان ، الى الاستعداد لمدافعة النرمان وانطـلاق عبد المؤمن بن علي منها لتحقيق ذلك القصد سنة 555 هـ بفتح المهديـة ، بهذا وبما يضاف اليه من خراب القيروان وخلائها وتشتت علمائهـا – وهي التي كانت وحدها تسمو عـلى تونس بين أمصار البلاد الافريقيـة – كانت تونس بمجمـوع هـذه الاعتبـارات قد تهيـأت لان تصبـح عاصمـة البـلاد الافريقيـة ، وان يصبـح زمـام القيادة الدينيـة بيد علمائها ، ومركز تلك القيـادة جامعها الأعظم جامع الزيتونـة . فاكتمل لتونس بـذلك جميع خصـائص العاصمـة العلميـة كما اتفق ان اكتمـل ذلك للقـاهرة في نفس تلك الحقبـة من التاريخ بقيـام دولة الأيوبيين فى صدر القرن السابع .

كانت البلاد الافريقية قد ازدهرت برد غارات الفرنج النرماندين ، وصارت تونس عاصمة البلاد باستقرار الدولة الحفصية ، فأصبحت الدولة متوافقة مع عقيدة الأمة مستنّة سنن ديانتها ، وصارت حلق الوعظ والتعليم القائمة بجامع الزيتونة متساوية في إقبال الدولة والأمة عليها وتنشيطها إياها . وكذلك كان شأن مدينة القاهرة قبل ذلك بخمسين سنة تقريبا ، لما ردت عنها الغارات الصليبية وقامت فيها الدولة الأيوبية وانتظم ما كان غير منتظم بين الدولة والأمة . فخرجت القاهرة عن كونها دار الإمارة الى كونها عاصمة الملّـة ، وامتزجت بها مدينة الفسطاط بعد أن كانت قائمـة في وجهها ، وصارت الحلق التي كان الناس يعرضون عنها في الجامع الأزهر لا تختلف

(*) ابن خلدون ، ج 6 ، ص 163 ، بولاق .

عن الحلق التي يقبلون عليها في جامع الفسطاط : كلها حلق سنية لا شائبة فيها للأهواء والبدع ، ترعاها الدولة ويغشاها الناس غير مكرهين ولا وجلين . الا أن هذا المعنى لم يظهر ظهوره التام في الجامع الأزهر ، وإن ظهر حواليه . فلم يظهر في الأزهر بذاته الا في منتصف القرن السابع لما جددت عمارته وأقيمت فيه الجمعة على مذهب أهل السنة والجماعة ورتبت فيه دروس الحديث والفقه (1)

وانها لمقارنة عجيبة تبدو بين المعهدين الجليلين في هذا الصدد بملاحظة أن جامع الزيتونة كان سنيا نابيا عن الدولة فعادت الدولة اليه ، وان الأزهر كان للدولة ، نابيا عن السنة فعاد اليها ، فتوافق الجامعان في المآل وان اختلفا في المسلك . فجامع الزيتونة لما قام الأزهر في منتصف القرن السابع برسالته العلمية السنية ، قد كان قائما على تلك الرسالة نفسها ، شديد الساعد في الاضطلاع بها ، فالتحمت بذلك الصلات بين الجامعين ، وزاد في تأكيد اللحمة تشابه المناهج العلمية ، وتقارب الأساليب التدريسية ، والاتحاد في أكثر مواد الدراسة ، والتفاضل المطرد بين شيوخ المعهدين أخذا وعطاء .

فالمذهب المالكي بعد ان انقطع علماؤه من الديار المصرية في أواخر القرن الرابع تحت حكم الفاطميين ، بدأ يعاود منزلته في أواخر القرن السادس (2) بمن رحل الى مصر من الأفارقة والأندلسيين والصقليين الذين رفعوا لواء المذهب المالكي فيها من جديد مثل أبي محمد التونسي ومحمد بن الفرج القروي الطليطلي — وقد ذكرهما عياض في المدارك — ، ومثل أبي بكر الطرطوشي (3) ومحمد بن مسلم الصقلي

(1) المقريزى ، ج 4 ، ص 52 ، ط المليجى .
(2) شجرة النور ، ص 93 .
(3) ترجمته فى الديباج لابن فرحون ص 276 ، ط السعادة ، وفى وفيات الاعيان لابن خلكان ، « محمد ج » .

المـازري (1) وابن الحـكار العقلي (2) وغيرهم . فشاعت بذلك الـكتب المغربيـة ومناهج الدراسة الإفريقية والأندلسية مثـل المدونـة ، وتهذيبها ، وكتب ابن أبي زيـد ، وكتب أبي الوليـد الباجي . وانبعثـت في أصول الـدين وأصول الفقه طـريقة الأشعري ، والباقلاني ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، والمازري ، وتوطدت بذلك المذاهب السنيـة ولا سيما المذهبان المـالـكي والشافعي . وكان لشيـوع دعوة الغزالي إلى وصل التصـوف بعلوم الشريعـة أثرها في تقـريب المحـدثيـن والفقهـاء والمتـكلميـن من الصـوفيـة ، وتأثـر هـؤلاء بهـؤلاء تأثرا ظهـر في طريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني وانتشر في المغرب كله بأبي مدين وأصحابه ، ثم تأصل بتونس في طريقة الشيـخ أبي الحسن الشاذلي التي أوصلها هو وأصحابـه إلى مصـر ، وعم انتشارها من تونس ومن مصر غـربا وشـرقا .

فهـذه الأسس هي التي كانت قوام طريقـة التخـرج في مصر وتونس على السواء ، عليها سار القرن السادس ، وعليها سار القرن السابـع حتى منتصفه لما قامت الدراسة في الجامع الأزهر ، واستمرت عليها مناهج الدراسة في الأزهر بقية القـرن السابـع والقرون بعـده .

فـكانت الدراسات بالازهر وبالزيتونة طيلـة هذه القرون تسير على منهج واحد ، وتعتمد مادة من الـكتب مشتركة وسندا من العلماء متحدا : فيهم المصريـون ، وفيهم الأفارقـة ، وفيهم غير المصريين وغير الأفارقـة ، من الأندلسيين والمغاربة أو من الشاميين والعراقيين والأعاجم وعلماء الروم .

---

(1) ترجمته فى نيل الابتهاج هامش الديباج ، ص 227 ، ط السعادة .
(2) من شراح المدونة ، ترجمته فى شجرة النور الزكية ، عدد 125 .

وكان يسمو بهذا المعنى من التواصل وينميه تعاقب الأعلام الذين يعلو صيتهم وتبرز آثارهم جيلا بعد جيل من أهل المعهدين الجليلين ، فيقبل أبناء المعهد الآخر على الأخذ عنهم مباشرة أو بالإجازة ، والاعتناء بكتبهم تدريسا أو شرحا أو تعليقا ، حتى أصبحت أسماء الرجال والكتب التي هي قوام المناهج التدريسية في أحد المعهدين عين التي هي قوام المناهج التدريسية في المعهد الآخر .

فقد طلع فجر القرن السابع والمدارس قد ظهرت بمصر (1) واتسع إليها نطاق التدريس بعد أن كان مقصورا على المساجد . وكان انشاء المدارس الأولى بمصر في الفسطاط حول جامع عمرو ، فهنالك أنشئت المدرسة الصلاحية والمدرسة القمحية ، فكان فيها مدارس أنشئت للفقهاء المالكية مثل القمحية ، وكانت الدراسة فيها بالاعتماد على أمهات المذهب المالكي المشهورة : من كتب العراقيين والإفريقيين والأندلسيين ، ومن بينها كتب ابن أبي زيد والقابسي والمازري وابن بشير وغيرهم من أبناء البلاد التونسية . يشهد لذلك ما ذكره ابن فرحون في « الديباج » في ترجمة أبي محمد بن شاس (2) المتوفى سنة 610 ﻫ أنه كان مدرسا بالمدرسة المجاورة للجامع العتيق . مع ما ورد في كتاب « الجواهر الثمينة » لابن شاس من اعتماده على ابن أبي زيد ، ويسميه الإمام أبا عبد الله ، زيادة على أمثال أبي الوليد الباجي وابن رشد وابن العربي من الأندلسيين ، وعبد الوهاب والابهري وابن القصار من العراقيين .

فلما ظهرت المدارس بتونس في أوائل القرن السابع ، كانت الدروس فيها وفي حلق جامع الزيتونة سائرة على نفس ذلك المنهج ومعتمدة

(1) المقريزى ، ج 4 ، ص 191 وما بعدها .
(2) الديباج ، ص 40 ، ط السعادة بمصر .

نفس الدواوين ، زيادة على ما كانت تتلاقى فيه المناهج العلمية بين مصر وتونس في الفنون الأخرى غير الفقه المالكي ، من الحديث والأصول والتصوف وفنون العربية ، مما زاد له تأكد الصلات وقوة الامتزاج ورواج الأخذ والعطاء طردا وعكسا بين المركزين .

فقد ظهر في ذلك القرن في مصر العلامة ابن دقيق العيد ، والإمام عزالدين بن عبد السلام ، والحافظ المنذري ، فضربت سمعتهم إلى تونس ، وأخذ عنهم من رجال الزيتونة مشاهير منهم أبو يحيى بن جماعة التونسي ، أخذ عن ابن دقيق العيد (1) ، والقاضي أبو القاسم ابن زيتون ، أخذ عن المنذري وعن عز الدين بن عبد السلام (2) ، والقاضي عبد الحميد بن أبي الدنيا ، أخذ عن عز الدين بن عبد السلام (3) . وظهر في تلك الحقبة بتونس الإمام النحوي أبو الحسن ابن عصفور ، وظهر كتابه « المقرب » في النحو وكتابه « الممتع » في التصريف وغيرهما من كتبه ، فطار صيتها إلى مصر وتلقاها عنه بتونس الشيخ أبو حيان (4) فروجها في مصر والترمها ، وهو الذي اختصر « المقرب » . ووفد على مصر الإمام الصوفي الشهير أبو الحسن الشاذلي بطريقته التي كان قد أسسها بتونس من أواخر القرن السادس وفيها ربى أصحابه ولقن أحزابه . وكان له مجلس بجامع الزيتونة ، ثم تردد هو بنفسه على مصر وأُخذ عنه فيها وصارت الاسكندرية المركز الثاني لطريقته ، واستقر بها خليفته أبو العباس المرسي ، وعنه أخذها ابن

---

(1) شجرة النور الزكية ، عدد 714 .
(2) الديباج ، ص 99 ، ط السعادة ، القاهرة .
(3) شجرة النور ، عدد 45 .
(4) ترجمة أبى حيان « محمد بن يوسف » فى بغية الوعاة للسيوطى ، وكذلك ترجمة ابن عصفور « على بن محمد » .

عطاء الله وانتقل بها إلى مصر . واشتهرت الطريقة الشاذلية في مصر (1) وانتشرت منها انتشارها الشرقي كما انتشرت انتشارها الغربي من تونس .

وكذلك استمر هذا التواصل المطرد المنعكس بين القاهرة وتونس يزيد ثباتا وتوثقا بابن الحاجب والقرافي وابن جماعة ، اذ كان من الآخذين عليهم : ابن راشد ، أخذ عن القرافي (2) ، وابن جابر الوادثاشي ، أخذ عن ابن جماعة (3) ، وناصر الدين الزواوي ، أخذ عن ابن الحاجب الذي نشر « مختصره » الفرعي في افريقية والمغرب (4) ، وإبراهيم التنسي المطماطي ، أخذ عن القرافي .

وقابل ظهور هؤلاء بمصر أن ظهر بتونس أمثال ابن هارون الطائي وابن الغماز والتجاني وابن هارون الكناني وابن عبد السلام ، فاعتمدوا كتب المصريين ورووا عنهم وعن المتخرجين بهم مثل ابن زيتون وابن راشد .

وكان في القرن السابع والذي بعده للرحالين المشاهير الذين رحلوا من تونس الى مصر أثر في إشاعة أسماء الأعلام من القطرين ، كل في القطر الآخر ، ونعني بهؤلاء أمثال ابن جابر الوادثاشي صاحب الفهرس المفصل الممتع الذي يوجد مخطوطا بالاسكوريال ، جمع فيه تراجم

---

(1) الدكتور عبد الحليم محمود ، الامام أبو الحسن الشاذلى وطريقته .
(2) نيل الابتهاج هامش الديباج ، ص 235 ، ط السعادة .
(3) الديباج ، ص 312 ، ط السعادة .
(4) شجرة النور 764 ، وابن خلدون ، ج 1 ، ص 376 ، بولاق .

شيوخه والكتب التي أخذها عنهم وأسانيدهم في تلك الكتب الى مؤلفيها – وبواسطته اتصل كثير من شيوخ مصر بالتونسيين كما اتصل كثير من شيوخ تونس بالمصريين من طريقه أو بواسطته – (1) ؛ وابن رشيد الفهري السبتي المتوفى بفاس سنة 721 صاحب الرحلة الشهيرة التي شملت الأندلس والمغرب الأقصى والقطر الجزائري والقطر التونسي ومصر والشام والحرمين الشريفين ، فاتسعت رواياته وكثرت لقاءاته وجمع أحاديث ذلك كله في رحلته الحافلة التي سماها « ملء العَيْبَه ، بما جُمع طول الغَيْبَه ، في الوجهة الوجيهة الى الحرمين مكة وطَيْبَه » (2) ، وقد جمع في مشائخه أعلاما من التونسيين مثل هارون الطائي وابن زيتون ، وأعلاما من المصريين مثل الحافظ المنذري وابن دقيق العيد . وتواصلت بواسطته أسانيد هؤلاء كما تلاقت فيه كثير من الأسانيد المغربية والأسانيد المشرقية ؛ وخالد البلوي الذي رحل أواسط القرن الثامن بعد أن أقام بتونس ودخل مصر وجمع من أخبار مشيخته في القطرين وأورد عنهم من فوائد العلوم ونكت الآداب ما طفحت به رحلته التي سماها « تاج المفرق ، في تحلية علماء المشرق » ، وتوجد منها نسخ عديدة في مصر وفي تونس .

وفي القرن الثامن بلغ التواصل العلمي بين مصر وتونس أوجه ، فتأكد اشتراك المشيخات وتبادل الإفادة والاستفادة وتناقل التآليف والروايات ، واستمر ذلك ممتدا متسعا مغرقا في القرون الموالية . فكان ظهور الشيخ

---

(1) تقدمت الاجابة على ترجمته فى الديباج ، ص 311 ، ط السعادة .

(2) ترجم له المقرى فى ازهار الرياض اثناء ترجمة ابن الحكيم فى الكلام على ابن خميس أواخر الروضة الاولى – روضة الورد – وقال عن رحلته انه : « جمع فيها من الفوائد الحديثة والفوائد الادبية كل قريبة وعجيبة » . وتوجد رحلة ابن رشيد منقوصة فى الاسكوريال ، ويقوم على تحقيقها ودراستها وفهرستها ابننا الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة .

خليل بن اسحاق – الفقيه المالكي – في القرن الثامن ، وبروز شرحه على « مختصر ابن الحاجب » الذي سماه « التوضيح » ، ثم بروز مختصره الفقهي الجامع الذي نال إعجاب أهل المغرب ممكنا لمصر منزلتها عند فقهاء المالكية بتونس ، كما كان في كتاب « التوضيح » أثر ظاهر للمشيخة التونسية في اعتماده على شراح ابن الحاجب الزيتونيين : ابن عبد السلام وابن هارون وابن وليد ، (1) وفي المختصر أثر واضح لمتقدمي الفقهاء الأفارقة مثل : اللخمي ، وابن يونس ، والمطرزي ، وهم ثلاثة من الأربعة الذين بني على اختيارهم مختصر خليل كما هو مبين في خطبته .

وما ظهر مختصر خليل حتى أقبل الناس عليه بالحفظ والدراسة وتعليق الشروح ، ورسخت مكانته في دراسات جامع الزيتونة رسوخا لم ينقطع بعد . وشرح مختصر خليل أول ما شرح في مصر : شرحه القاضي بهرام الدميري (2) شرحيه الكبير والصغير ، فاقترن الشرحان بالاصل في اتساع السمعة حتى أصبح بهرام يلقب بين جميع الكاتبين على مختصر خليل ، من بعد ، بلقب « الشارح » . ودرس المختصر بتونس وجميع البلاد المغربية فكان من أشهر من اعتنى به تدريسا وشرحا العلامة ابن مرزوق الحفيد (3) ، وهو تونسي زيتوني بالطلب والمجاورة والتدريس ، وتتابع عليه الشراح والدارسون والمعلقون من بعد ، فكان من أصول كتب الدراسة بجامع الزيتونة قرونا متتالية ومرجع القضاء والفتوى الذي لا محيد عنه . وكان حفظه متنا عن ظهر قلب شائعا بين الطلبة ، وسارت شروحه التي صنفت من بعد بمصر .

---

(1) تراجمهم الثلاث فى النور ، 722 – 731 – 736 .
(2) ترجمته فى نيل الابتهاج هامش الديباج ، ص 101 ، ط السعادة .
(3) ترجمته فى نيل الابتهاج أيضا ، ص 293 .

وقابل ظهور خليل بمصر ظهور شيخ الزيتونة وإمامها ابن عرفة بتونس (1) واشتهاره بتحقيق الفقه المالكي نظرا ونقلا ، وتصنيفه المختصر الذي قال فيه الأبِّي : «ما وضع في الإسلام مثله ، لضبطه فيه المذهب مسائل وأقوالا مع زوائد مكملة ، والتنبيه على مواضع مشكلة ، وتعريف الحقائق الشرعية» . فكانت سمعة ابن عرفة وشهرة كتبه بالغة الى مصر ، ثم كانت رحلته بنفسه وأخذ الكثيرين بمصر عنه ومنهم الحافظ ابن حجر ، ورحلة طلبته من بعده وأخذهم عن المصريين وأخذ المصريين عنهم ، ذات أثر في وصل ما بين الطريقتين — طريقة ابن عرفة وطريقة خليل — وصلا ظهر بصورة جلية في شرح ابن مرزوق على المختصر ، اذ كثيرا ما اعتمد في شرح كلام خليل على استظهارات ابن عرفة . كما ظهر الاتصال بين الطريقتين أيضا في كتاب «الشامل» للشيخ بهرام الذي كثيرا ما أشار إلى تحقيقات ابن عرفة كما نبه على ذلك شراحه (2) . ومن يومئذ أصبح لا يرى شرح لمختصر خليل ولا حاشية على شرح له الا ومدار التحقيق على كلام ابن عرفة .

وهذا الذي حصل في الفقه المالكي في القرن الثامن من التواصل الأزهري الزيتوني قد حصل مثله أيضا في علوم العربية . فقد ظهر بمصر ، في ذلك القرن ، إمام العربية أثير الدين أبو حيان — وقد مر ذكر أخذه عن ابن عصفور بتونس — وجمال الدين بن هشام ، فأظهرا في علم النحو آثارهما الجليلة جمعا وتحقيقا وحسن تصنيف ، فكانا فرسي رهان في خدمة العربية مواصلة لطريق ابن مالك وإتقانا لأثره ، وكان ما بينهما من

---

(1) ترجمته فى الديباج ، ص 337 ، ونيل الابتهاج ، ص 274 ، ط السعادة . وفى نيل الابتهاج أخذ ابن حجر عنه بنقل تصريح ابن حجر بذلك فى كتاب انباء الغمر .

(2) الكامل على الشامل للسخاوى ، مخطوط مكتبتنا .

كثرة المخالفة وتراد المباحث مع اعتناء أبي حيان بابن عصفور ، يضع مباحث ابن عصفور بينهما على بساط المجادلة .

واختصت كتب ابن هشام بالإقبال عليها ولا سيما كتاب « مغني اللبيب » ، فقد اشتهر وذاع صيته بالزيتونة منذ القرن الثامن في حياة مؤلفه الذي يقول ابن خلدون عنه (1) : « وصل الينا بالمغرب لهذه العصور ديوان من مصر منسوب الى جمال الدين بن هشام من علمائها ، استوفى فيه أحكام الإعراب فأتى من ذلك بشيء عجيب دل على قوة ملكته واطلاعه » . فدخل « مغني اللبيب » في كتب الدراسة بالزيتونة من أوائل القرن التاسع درسه الحفيد ابن مرزوق ، وكان قد تلقاه بمصر عن ابن المؤلف الشيخ محب الدين بن هشام (2) ، واشتهرت دراسة « المغني » والاعتماد عليه . وقد ألف الشيخ محمد الرصاع في منتصف القرن التاسع كتابه في ترتيب آي مغني اللبيب فنوه فيه باشتهار كتب ابن هشام ولا سيما « المغني » ، وتتابع العلماء على التسليم بعظيم قيمته من قديم ، كما صرح بما يشهد لرواج كتب أبي حيان — وخصوصا تفسيره « البحر المحيط » — والاعتناء بها في جامع الزيتونة ، واعتماد المدرسين عليه وعلى الزمخشري في تفسير القرآن (3) . وكان ذلك في الوقت الذي يدرس فيه « المغني » بالجامع الأزهر ، فقد ذكر بدر الدين الدماميني في حاشيته على « المغني » المعروفة

---

(1) ج 1 ، ص 481 ، بولاق .

(2) نيل الابتهاج هامش الديباج ، ص 297 ، ط السعادة .

(3) ذكر من ذلك بحثه مع شيخه ابن عقاب في درسه للتفسير من سورة آل عمران قوله تعالى : « شهد الله انه لا اله الا هو » ، والكتاب يوجد مخطوطا في مكتبتنا وفي مكاتب أخرى .

بـ « الحواشي المصرية » (1) انه قرأ « المغني » بالأزهر في مدة مائة وثلاثين يوما سنة 812 هـ .

وكذلك كان القرن الثامن أيضا ظرفا للتواصل الأزهري الزيتوني في مجال العلوم العقلية والأدب : فكانت شهرة آل السبكي بمصر حاملة أهل العلوم على الرغبة في الاتصال بهم والأخذ عنهم كما ترى ذلك في رحلة خالد البلوي (2) ، وكانت شهرة ابن خلدون في تونس والمغرب ، ثم رحلته الى مصر وتصدره للإقراء بالجامع الأزهر ، مهيئة لأخذ أعلام الأزهر عنه مثل ابن حجر والمقريزي والاقفهسي ، وزائدة في ذيوع شهرته وشهرة الزيتونة وعلمائها بالمشرق .

وجاء القرن التاسع بأعلامه الذين علا بهم مجد الأزهر فكان للزيتونيين تطلع إليهم واتصال بهم ، فظهر الحافظ ابن حجر — وهو الذي قدم ذكر أخذه عن ابن عرفة وابن خلدون — فشدت اليه الرحلة من المشرق والمغرب ، وكان مدرس الأزهر وخطيبه . وقد اتصل به من التونسيين الزيتونيين وأخذ عنه : أبو عبد الله التريكي (3) ، وأبو الحسن القلصادي الأندلسي الاصل (4) ، والكفيف ابن مرزوق (5) ، وهو كابيه ابن مرزوق الحفيد زيتوني بالطلب . وظهر الجلال المحلّي والسراج البلقيني وغيرهما من الذين حفل بدروسهم وتآليفهم واسنادهم القرن التاسع ، فكان رجوع كثير من الزيتونيين إليهم وأخذهم عنهم ملاقيا بينهم وبين

(1) مخطوط المكتبة العبدلية بتونس .
(2) ترجمته فى الضوء اللامع للسخاوى ، ج 4 ، ص 145 ، عدد 386 ، ط القدس .
(3) ترجمته فى نيل الابتهاج ، ص 323 ، ط السعادة ، وشجرة النور 953 .
(4) نيل الابتهاج ، ص 209 .
(5) نيل الابتهاج .

أعلام الزيتونة من أهل أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع ، فقد أخذ الحفيد ابن مرزوق عن الجلال المحلّي (1) وجمع بينه وبين ابن عرفة ، وأخذ القاضي ابن فرحون المدني — وهو تونسي الأصل (2) — عن ابن عرفة في حجته (3) ، كما أخذ عن السراج البلقيني واعتمده في مواضع كثيرة من كتابه «تبصير الحكام» .

وخلف القرن التاسع لمطلع القرن العاشر الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي بمجده العالي في ذيوع التآليف الكثيرة المهمة ، فتأثرت الدراسة في جامع الزيتونة في القرن العاشر باسمه تأثرا قويا امتد الى القرون التالية ، وحطت الرحال على كتبه ، وثار تحقيق المباحث من رسائله ، ودارت الروايات على أسانيده . وتأثرت الدراسة الزيتونية في القرن العاشر بأعلام القرن التاسع من الأزهريين وكتبهم ، فشاع تفسير الجلالين وكثير من كتب المحلّي ولا سيما شرحه على «جمع الجوامع» ، وشرح العيني على البخاري ، وكتب الشيخ خالد الأزهري مثل التصريح وشرح الاجرومية ، وقد ورد ذكرها كلها في المشيخات والإجازات والتراجم . كما شاع التحديث في الإجازات بأسانيد شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري : آنا برواية التونسيين عن تلاميذه المصريين مثل رواية الشيخ أحمد بن ابراهيم الأندلسي عن الشيخ زين العابدين البكري عن أبيه عن الشيخ زكرياء ، وآنا برواية التونسيين عمن لقوا الشيخ زكرياء من الفاسيين مثل رواية

---

1) نيل الابتهاج .

(2) وفيات ابن قنفذ .

(3) نيل الابتهاج ، ص 31 .

الشيخ خروف عن سقين العاصمي كما في كثير من الإجازات التونسية والمغربية بعامة ، بسند الشيخ عبد القادر الفاسي المشهور . وظهر بالأزهر في القرن العاشر أيضا أمثال الناصر اللقاني ، والبدر القرافي ، والقسطلاني ، وابن نجيم ، فشاعت كتبهم بتونس في القرن نفسه ولا سيما « شرح القسطلاني على البخاري » وكتاب « المواهب اللدنية » له و « شرح العلامة الشنشوري » خطيب الجامع الأزهر على متن الرحبية في الفرائض .

وكان من الذين طلعوا بتونس في أفق الزيتونة في القرن العاشر : الشيخ محمد خروف والشيخ محمد مغوش . أما الشيخ خروف فقد رحل إلى مصر وأخذ عن الناصر اللقاني والشمس اللقاني والشيخ أبي الحسن شارح « الرسالة » بعد أن أخذ عن جماعة من التونسيين مثل الزنديري وسليطن ومحمد مغوش ، وقد شاع الأخذ عن الشيخ خروف (1) في الأسانيد الفاسية برواية أبي عبد الله القصاري وأبي المحاسن الفاسي ، وبواسطة خروف تتصل الاسانيد الفاسية بكثير من الشيوخ الأزهريين وكتبهم . وأما الشيخ مغوش (2) فقد نشأ بتونس وعظم شأنه فيها أواخر العهد الحفصي ، ثم خرج الى المشرق قبل منتصف القرن العاشر واستقر بمصر وتوفي فيها . وقد انتشرت سمعته العلمية في المشرق والمغرب وأخذ عنه المشارقة والمغاربة ، ومن أشهر المصريين الذي أخذوا عنه شهاب الدين الخفاجي .

---

(1) ترجمته في فهرس الفهارس ، ص 279 ، ط فاس ، وشجرة النور الزكية عدد 1061 ؛ والاسناد عنه في اجازة الشيخ عبد القادر الفاسي .

(2) اخباره في كتاب المؤنس لابن أبي دينار ص 154 ، ط تونس الاولى . وترجمته في نيل الابتهاج ص 336 ، والشقائق النعمانية ، ج 2 ، ص 52 ، هامش وفيات الاعيان .

فهؤلاء هم الذين زادوا بتلاواتهم وكتبهم وأسانيدهم في تقوية اللحمة . وكان انتظام القطرين المصري والتونسي في سلك الخلافة العثمانية في هذا القرن معينا على زيادة التواصل بين الأزهر والزيتونة ، كما كان ظهور المذهب الحنفي في تونس باستقرار النظام العثماني مهيئا لأسباب الاتصال بأعلام من فقهاء المذهب وأساتذته بالأزهر ، وممهدا لانتشار كتبهم في تونس ودخولها في مناهج الدراسة مثل كتب ابن نجيم التي كان بعضها متابعة لدروسه بالأزهر كشرحه على « المنار » ، وكتب الشيخ حسن الشرنبلالي التي كانت كذلك ناشئة من دروسه في الأزهر . وبذلك كان كثير من مدرسي الزيتونة في القرن الحادي عشر تلاميذ لأعلام الأزهر الشيخ ابراهيم اللقاني والشيخ عبد الباقي الزرقاني وابنه الشيخ محمد والشيخ الشبرخيتي وشيخ الاسلام محمد الخرشي .

فالشيخ المفتي محمد ابن مصطفى كان تلميذ الشيخ ابراهيم اللقاني (1) ، والشيخ محمد ابن شعبان قرأ على الشيخ ابراهيم اللقاني « جوهرته » في التوحيد بالجامع الأزهر (2) ، وهو الذي أقرأها بتونس كما ذكر ذلك متلقيها عنه الشيخ محمد قويسم في خاتمة كتابه « سمط اللآل » (3) ، وكذلك الشيخ محمد زيتونة (4) ، والشيخ محمد الصفار (5) ، والشيخ محمد العواني (6) ، والشيخ أحمد برناز (7) ، والشيخ محمد سعادة (8) ، والسيد

---

(1) ذيل بشائر أهل الايمان لحسين خوجة ص 77 ، تونس .
(2) الذيل ، ص 80 .
(3) مخطوطة الزيتونة .
(4) الذيل ، ص 134 .
(5) الذيل ، ص 100 .
(6) الذيل ، ص 161 .
(7) شجرة النور 1255 .
(8) فهرس الفهارس ، ج 2 ، ص 79 ، ط فاس .

أحمد الشريف إمام دار الباشا (1) ، والشيخ علي النوري الصفاقسي إمام القراءات المشهور (2) ، والشيخ محمود مقديش الصفاقسي (3) ، كانوا كلهم من تلاميذ أولئك الأعلام الأزهريين وبواسطتهم دخلت كتب هؤلاء الأئمة إلى تونس وشاعت دراستها ، ولا سيما شروح الشبرخيتي والزرقاني والخرشي على « مختصر خليل » ، وشرح الزرقاني على « الموطا » ، وشرحه على « المواهب » . وتوجد خطوط هؤلاء الشيوخ الآن في المكاتب بتونس ، ففي المكتبة العبدلية إجازة الشيخ ابراهيم اللقاني بخطه ، وفيها أيضا نسخة من شرح الأبّي على صحيح مسلم بخطه كتبها سنة 1012 ه ، وبمكتبتنا نسخة بخط الشيخ ابراهيم من كتاب « مغني اللبيب » لابن هشام ، ونسخة من شرح الشيخ عبد الباقي الزرقاني على « المختصر » هي أصله الذي بخطه ، وفي المكتبة العبدلية جزء من شرح « المواهب اللدنية » للشيخ محمد الزرقاني كانت من أملاك الامير حسين باشا ، وقد قوبلت بإذنه على نسخة من أصل المؤلف المكتوب بخطه ، الذي قرأه بدرسه على طلبته بالأزهر ، في آخر عمود .

وكذلك شاعت الرواية بأسانيد أعلام المحدثين بالأزهر في ذلك القرن مثل أسانيد الشيخ الطولوني يروي بها الشيخ محمد زيتونة ، وأسانيد الشيخ الشبراوي يروي بها السيد أحمد الشريف (4) والشيخ علي النوري (5) .

---

(1) الذيل ، ص 134 .

(2) الذيل ، ص 120 .

(3) الذيل ، ص 140 .

(4) شجرة النور 1188 .

(5) شجرة النور 1462 .

وكان للعلامة التونسي محمد زيتونة رحلتان الى مصر سنة 1114 ه وسنة 1124 ه خلفتا صدى بعيدا وأثرا حميدا في توثيق الصلات بين علماء الأزهر وعلماء الزيتونة بما عرف أهل الأزهر وعلماء الاسكندرية من فضله وعلمه ، وما أظهر في دروسه ومجالسه مما نال ثناءهم وجلب اعتناءهم لا سيما درسه في تفسير الآية الاولى من سورة الإسراء ليلة المعراج في رجب من سنة 1114 ه بجامع تربانة بالاسكندرية ، وهو الدرس الذي نوه بذكره حسين خوجة في ذيل كتابه بشائر أهل الإيمان (*) . وكان ممن أخذ عن الشيخ زيتونة من علماء مصر المحدث الشيخ أحمد الصباغ الاسكندري صاحب الثبت المشهور .

وكثيرا ما قصدت رحاب الأزهر لطلب الفتوى في حوادث تنزل بالبلاد التونسية أو قضايا يدق محل النظر فيها كما وقع سنة 1046 ه في إمارة يوسف داي ، اذ وجه سؤال الى علماء الأزهر في قضية حال تتعلق بتوريث زوجة شهد بطلاقها بعد موت الزوج ، وكتب رسالة في (المسألة) الشيخ عمر بن علي الفكروني الأزهري — وهو تونسي الأصل من مدينة سوسة — وكان قاضيا مالكيا بمصر وشيخا لرواق المغاربة بالأزهر ومن تلاميذ الشيخ سالم السنهوري ، والرسالة موجودة في مكتبتنا بخطه .

واتصلت سلاسل الرواية والملاقاة وتلقي الدروس كامل القرن الثاني عشر قوية نامية متتالية ، وفيه شد كثير من التونسيين الرحلة الى الأزهر لاستكمال تخرجهم فيه بالأساتذة الأعلام الذين كانت سمعتهم السائرة تجلب اليهم الشادين في طلب العلم من الآفاق ، لا سيما وقد أثرت القرون الماضية في تشابه مناهج الدراسة واتحاد الكتب التي يزاولها الدارسون

(*) شجرة النور 1255 .

ويعتني بتقريرهـا والتعليق عليها المدرسون والشراح والمحشون . فمختصر خليل ، وكتب القرافي والبيضاوي ، وكتب ابن هشام ، وشرح الأشموني على الألفية ، وكتب العضـد والتفتازاني ، وكتب ابن حجـر والسيوطي والقاضي زكرياء ، وأسانيـد هؤلاء الثلاثة الأخيرين ذكرا ، هي التي كان عليها مدار الدراية والرواية ، على السواء ، بمصـر وبتونس ، وعليها عـكف الطلبـة ، وبهـا تخـرج العلمـاء في المعهـدين العظيميـن : الأزهـر والزيتونـة .

ففي الوقت الذي أقبـل فيـه الشيـخ محمد بن سعيـد الحجري – الملقب بالنجم الثاني – على جامع الزيتـونة ، آتيا من قرية أبـي حجـر في الساحل الشرقي التونسي ، كان اثنـان من تلك البلاد الساحلية نفسها قد وفدا على الجـامـع الأزهـر وهمـا : الشيخ محمد سعادة والشيخ عبد الرحمن بن جاد الله البناني . أما الشيخ محمد سعادة فقـد رجـع الى تـونس مملـوء الوطاب ، متين الأسباب ، من دروس الشيخ محمد الزرقاني ، والشيخ أحمد الفقيـه ، والشيخ عبد الرؤوف البشيبشي ، ومن أسانيـد الشيخ علي الطولوني والشيخ عيد النمرسي (*) ، وأما الشيخ البناني فقد أقام بمصر ، وكان من أعظم علماء الأزهر وأكثرهم طلبة وأبعدهم شهرة ، ناهيـكم بشرحه على « المحلي » وتقريراته على شرح التفتازاني على « التلخيص » .

ولقد كانت الـكتب التي اعتنى بها كل واحد من هؤلاء الثلاثة هي الـكتب التي اعتنى بها بقيتهم في الزيتونـة وفي الأزهر : الأشموني ، ومختصـر السعـد ، وتهذيب المنطق . فقـد كتب الشيخ ابن سعيد والشيخ سعادة كل منهما حاشية على الأشموني . أما حاشية الشيخ سعـادة فـكانت قبل حاشية الصبان ، ولـكنا لا نعرفها الا ذكرا . وأما الشيخ ابن سعيد –

(*) ترجمته في ذيل البشائر ، ص 160 ، ط تـونس ، ونصوص **اجـازات** شيوخه مخطوطة عندنا .

وحاشيته مشهورة مطبوعة — فقد كان تدريسه الأشموني بتونس ، وكتابته « حاشيته » عليه في مدة تدريس الشيخ الصبان الأشموني بالأزهر ووضع حاشيته عليه . فقد أتم الصبان حاشيته سنة 93 ، وأتم ابن سعيد حاشيته سنة 97 . وكان الاتصال بين الحلقتين بتردد الطلبة محققا ، حتى ان الشيخ ابن سعيد كثيرا ما يجاذب الشيخ الصبان أبحاثه ويعرض بطريقته ، زيادة على اعتماد كل منهما على حاشية الشيخ يوسف .

وتوجد بتونس كتب من ممتلكات الشيخ الصبان عليها خطه يقرب أن يكون هو — رحمه الله — مكن منها بعض طلبته ، وفي مكتبتنا نسخة من كتاب « النكت » للسيوطي عليها تمليك الصبان سنة 1187 . وبقيت صلات الود وثيقة بين الشيخ ابن سعيد والشيخ البناني والمراسلة بينهما متسقة ، وهما من قريتين متجاورتين (بنان وأبي حجر) . ففي ديوان الشيخ ابن سعيد الذي سماه « الفلك المشحون » (*) رسالة من الشيخ البناني اليه بمناسبة سفر والد الشيخ ابن سعيد للحج ومروره بمصر ، يجيبه فيها عن طلبه نسخة من « حاشيته » على المحلّي بأنه سيكتبها بيده ويوجهها اليه فيما بعد ، الى أغراض أخرى ، كل ذلك في أسلوب بليغ من خطاب المودة والتعظيم . وكذلك كان جواب ابن سعيد الذي تضمن — فيما تضمن من ثناء وتنويه — استنجازا للوعد بإرسال « حاشية المحلّي » .

وقد اشتهر اسم الشيخ ابن سعيد بمصر واعتني بكتبه مع انه لم يعمر طويلا ، حتى ان الشيخ حسن العطار ، في منتصف القرن الثاني عشر ، اعتمد على « حاشيته » على شرح الخبيصي على التهذيب وجاذبه كثيرا من مباحثها ، فيما كتب هو أيضا على نفس الكتاب كما صرح

(*) مخطوط بمكتبتنا العاشورية .

بذلك في خطبة حاشيتـه وفي ختامها . وقد طبعت الحاشيتان معا ، كتابا واحدا ، في بولاق سنة 1296 .

ولم يـكن الراحلون الى الازهر من الزيتونيين في هذا القرن الثاني عشر محصورين في البناني وسعـادة ، بل غيرهما كثيرون ، منهم الشيخ محمد بن علي الغريـاني (1) الطرابلسي الأصل الذي أخذ عن الشيـخ محمد ابن سالم الحفنـاوي والسيد البليدي والشيـخ محمد العشماوي والشيخ أحمد العماري ، وبعد زيارة الحرمين الشريفين والأخذ عن أعلام البلد الحرام أمثـال الجمـال الأخير الطبـري وتاج الدين القلعـي وابن عقيلـة ، رجـع الى الزيتونة وانتصب للتدريس وكان أستاذ الأساتذة ، وبـه اتصلت روايـة الزيتونيين بالأزهريـيـن ، وعنـه يروي بتلك الأسانيـد الشيخ عمر المحجوب في إجازته شيخ الإسلام محمد بن الخوجة التي في ثبتـه (2) .

ومنهم الشيـخ محمد بن حسيـن الهـدة (3) صاحب الحاشيـة على شرح الورقات ، فقد أخذ عن الشيخ علي الصعيدي والسيد البليـدي والشيـخ الدمنهـوري ، وانتصب للتـدريس بجامـع الزيتـونـة ، وكان يروي عن الشيخ الحفناوي وأجاز بسنده ، وعنـه يروي بـه الشيخ عمر المحجوب كما في ثبت الشيخ ابن الخوجة أيضا .

ومنهم الشيخ ابراهيم بن عـلي شعيب (4) الذي روى عن الحفناوي أيضـا ، وعنـه رُوي « المـوطـا » والصحيحـان بـذلك السنـد فـي جامـع

(1) ترجمته في فهرس الفهارس ، ج 2 ، ص 252 .
(2) مخطوط بمكتبتنا .
(3) ترجمته في اتحاف أهل الزمان لابن أبـي الضيـاف ، ج 2 ، ص 15 ، ط تونس .
(4) ترجمته في ذيل البشائر ، ص 54 .

الزيتونة ، روى عنه الشيخ حمودة ادريس الذي حدث عنه الشيخ المحجوب كما في إجازة الشيخ اسماعيل التميمي .

وزاد في قوة انجذاب الزيتونيين الى الأزهر في هذا القرن الثاني عشر ان حفلت مصر بمقدم أساتيذ في البلاد الشرقية بلغت سمعتهم عنان السماء ، يعتبر في مقدمتهم شهرة وعلو مقام الحافظ محمد مرتضى الزبيدي ، فقد تسابق الناس للأخذ عنه وتزاحموا على مجالس إملائه حتى كان القاصدون الى الحج – ولو من غير خاصة الطلبة – يغتنمون إقامتهم بمصر عابرين لحضور مجالسه الجامعة ، ويكتب لهم الشهادة بالسماع والإجازة ، وبذلك شاعت الرواية عنه وانتشر خطه في الإجازات والأثبات وكتب السنة المقروءة عليه . ومن أخص تلاميذه من شيوخ الزيتونة الشيخ عمر ابن المؤدب والشيخ محمد بن حموده الصفار وأبناء الشيخ الغرياني ، بل ان عامة طلبة جامع الزيتونة في ذلك العصر يعتبرون طلبة له لانه كتب في إجازته لابناء الشيخ الغرياني : «كذا أجزت لطلبة العلم الملازمين في حلقة دروس والدهم وسائر أحبابهم وأصحابهم ممن فيه أهلية التحمل لهذا العلم» (*) ، وقد كان الشيخ مرتضى أخذ عن الشيخ الغرياني ، كما أخذ عن الشيخ أحمد بن عبد الله السوسي من علماء الزيتونة .

وعن هذا الاتصال المحكم بين الأزهر والزيتونة في القرن الثاني عشر تولدت صلات أشد إحكاما وروابط أتم انتظاما في القرن الثالث عشر . فقد استهل ذلك القرن وسمعة أعلام من الأزهريين قد ضربت ما بين المشرق والمغرب بكتبهم القيمة التى شاعت في عصرهم وعمّ الإقبال عليها مثل

(*) بخطه فى مكتبتنا .

الشيخ محمد بن عرفة الدسوقي الذي عظمت شهرة دروسة وأسانيده وكتبه واعتمدت حواشيه ، ولا سيما حاشيته على شرح الدردير على المختصر الخليلي التي اعتمدها فقهاء الزيتونة في الدروس والفتاوى والأحكام وعلقوا عليها وجاذبوا مؤلفها بحوثه ونقوله وتحقيقاته . فكان شيخ الإسلام أحمد بن حسين والشيخ المفتي محمد الشاهد وغيرهما من شيوخ المذهب المالكي في أواسط القرن الثالث عشر يعتمدون كلام الشيخ الدسوقي ويستندون اليه في فتاويهم وتحاريرهم كما هو ثابت في الوثائق ومنقول في الأخبار .

وكان للطباعة في القرن الثالث عشر ، ولا سيما في النصف الأخير منه ، أثر في سرعة إيصال الكتب وبسط شهرتها ، فعرفت كتب الشيخ الخضري والشيخ علي الصعيدي والشيخ الباجوري والشيخ العطار وشاعت في مناهج الدراسة الزيتونية ، فقوي بذلك تشابه المناهج بين الزيتونة والأزهر حتى لم يبق فرق يذكر ، لا في المناهج ولا في صورة التكوين العلمي للخريجين . ففي الربع الأخير من القرن الماضي كان شيخ الإسلام سالم بوحاجب (*) يدرس الأشموني بجامع الزيتونة درسا اشتهر وشدت له الرحال ، وكان يتتبع حاشية الصبان ويكثر البحث فيها ويكتب بحوثه وتقريراته أو يكتبها طلبته ، وكان الشيخ الأنبابي في تلك الأيام نفسها يدرس الأشموني بالجامع الأزهر ويكتب على حاشية الصبان ، وكان بعض الطلبة يتردد بين الدرسين مثل الشيخ مصطفى بن خايل الآتي ذكره ، فكانت المباحث التي تثار في احد الدرسين يبلغ صداها الى الآخر حتى انه لما طبعت تقريرات الشيخ الانبابي على الصبان قضى الشيخ سالم العجب من توارد الخواطر حتى عدل عن طبع تقريراته اذ أصبح غالبها مستغنى عنه بما طبع من تقريرات

(*) شجرة النور 1689 .

شيخ الاسلام المصري . سمعت ذلك من كثير من أساتذتنا تلاميذ الشيخ سالم ، كما سمعت منه شيئا يرجع الى هذا المعنى في أسلوب حديثه الفكه وهو في العقد العاشر من حياته رحمه الله .

وقد كان من أجلّ الراحلين من الزيتونة الى الأزهر في القرن الثالث عشر الشيخ مصطفى ابن خليل . فقد كان أكمل تحصيله بالزيتونة وسمي عدلا بتونس ، ثم سافر الى مصر فقرأ بالأزهر على الشيخ ابراهيم السقا والشيخ عليش والشيخ الأنبابي ، واجازه الشيخ أحمد بن عبد الرحيم الطهطاوي ، ويوجد نص إجازته له بخطه في دار الكتب المصريّة . ثم رجع الشيخ مصطفى الى تونس في أواخر القرن الثالث عشر وسمي مدرسا من الطبقة العليا بجامع الزيتونة ، وعلت منزلته وأخذ عنه وتخرج به كثير من علماء النصف الأول من القرن الحاضر .

وانه ليكفي لإظهار الامتزاج الذي اكتمل في القرن الماضي بين الأزهر والزيتونة الرجوع الى قوانين التعليم في المعهدين ، حتى يتبين أن الكتب التي تدرس في مراتب التعليم الثلاث : الابتدائية والمتوسطة والعالية : انما كانت متحدة بصفة غالبة ، لا يستثنى من ذلك ألا عدد قليل جدا على ما جاء في الفصول 3—4—5 من الأمر العلي الصادر بضبط قانون التعليم في جامع الزيتونة سنة 1292 مع مقارنتها بما أثبته أخونا العلامة المرحوم الشيخ منصور رجب من أسماء أشهر الكتب التي تدرس بالأزهر في كتابه « الأزهر بين الماضي والحاضر » ، علاوة على أن الكتب التي كانت تدرس بجامع الزيتونة وضبطها قانون 1292 ، وهي مائة وخمسون كتابا ، يوجد من بينها ستة وأربعون كتابا هي مصرية أزهرية . وكذلك ارتبط القرن الحاضر بالقرن قبله ، اذ انعقدت من القرنين

أسباب امتدت من السابق منهما وشدت باللاحق ، فكانت العروة الوثقى لا انفصام لها .

نعم ، كانت « العروة الوثقى » الجمعية التي أنشأها السيد جمال الدين الأفغاني بعد خروجه من مصر سنة 1299 هي الوثاق الذي شدت به الصلات المتينة بين رجال من علماء الأزهر انتصبوا لقيادة حركة الإصلاح في العالم الإسلامي ، وآخرين من علماء الزيتونة ساروا معهم في ذلك السبيل (*) فيهم الشيخ محمد بيرم والشيخ محمد السنوسي والشيخ أحمد الورداني . واستمر ذلك الاتصال يملأ قرننا الحاضر حركات متحدة المصادر ، متشابهة المظاهر ، بين الأزهر والزيتونة ، وزار الشيخ محمد عبده تونس زيارته الاولى سنة 1302 وامتزج بعلمائها ، ثم عاد بعد عشرين سنة وألقى محاضرته القيمة عن « العلم وطرق التعليم » ، وكان لمجلة « المنار » رواج واسع في تونس وأثر قوي في إشاعة دعوة الشيخ محمد عبده الإصلاحية .

ولا نريد أن ندخل في صلة هذه الحركة بالأزهر ، وما كان بين « المنار » والأزهر ، مما كتب فيه صاحب المنار كتابا خاصا . ولكنا نكتفي بأمرين هامين يتضح بهما ما كان لهذه الحركة من انتساب متين الى الأزهر يجعل انتشار دعوتها بتونس داخلا في موضرعنا : أولهما أن قوام مجلة « المنار » ، وأعظم مادتها ، انما كان ما تنشره من تلخيص دروس أزهرية كانت تلقى في الرواق العباسي . وثانيهما أن أهم ما تحدده « المنار » من دعوة الشيخ محمد عبده هو دعوته الى إصلاح التعليم في الأزهر ، وأقصى ما تقصد إلى تحقيقه هو أن يتولى الأستاذ الإمام أمر الأزهر أو أن يكون مشاركا فيه مشاركة ذات بال ، فكان من هنالك منشأ الأحداث.

(*) فهرس الفهارس ، ج 1 ، ص 280 .

التي شطرت الأزهر شطرين : بين مناصرين لدعوة الشيخ محمد عبده ، ومعارضين لها .

وكان ذلك الانقسام ساريا الى جامع الزيتونة ، فنشأت فيه حركة (1) فكرية قوية شطرت رجاله أيضا إلى شطرين : بين أنصار دعوة الشيخ محمد عبده و « المنار » وخصومها ، وجعلت أكثر الطلبة من شيعة مفتي الديار المصرية ، ومطالبين بإصلاح التعليم الزيتوني على المبادىء التي طالب بها لإصلاح التعليم الأزهري . وكانت حركات الطلبة في الأزهر مثالا موجها لحركات الطلبة في الزيتونة ، فلما أضرب الطلبة في الأزهر سنة 1327 لم يتأخر الطلبة الزيتونيون أكثر من أربعة أشهر حتى ابتدؤوا المظاهرات والإضرابات ، ودخلت بذلك الحياة الزيتونية تبعا للحياة الأزهرية في طور جديد (2) .

والى جانب هذا التواصل في الحركة الإصلاحية ، كان جانب آخر من التواصل الزيتوني الأزهري يتجسم فيما كان متمثلا فيه من قبل من البحث العلمي والدراسة . فقد استمر طلبة من الزيتونة يقصدون الأزهر وآخرون من الأزهر يأتون الزيتونة ، وأصبحت الحياة النظامية في المعهدين تمهد لهؤلاء وهؤلاء سبيل الالتحاق بكل من المعهدين باعتبار ما بلغ اليه الطالب من درجة في المعهد الآخر . وان من أشهر الأزهريين الذين أووا الى الزيتونة فاعتبرت له دراسته الأزهرية وسمح له بذلك الاعتبار أن يتقدم الى امتحان « التطويع » مباشرة بدون أن يتدرج في مراحل

---

(1) كتاب الحركة الفكرية والادبية بتونس ، ص 43 ، ط معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة سنة 1956 .

(2) الحركة الفكرية ، ص 97 .

الدراسة ، العلامة المرحوم شهيد حركة العلماء المسلمين في الجزائر الشيخ محمد العربي التبسي الذي تخرج بشهادة التطويع عقب رجوعه من الأزهر سنة 1340

كما استمرت آثار الدروس الأزهرية العليا محل الاعتناء والإقبال من الأساتذة الزيتونيين ، والرواية متصلة الأسانيد بينهم أيضا . فكان لشيخ الاسلام عبد الرحمان الشربيني في حياته رواج عظيم لكتبه في الزيتونة حتى أن « حاشيته » على البناني على المحلّي على جمع الجوامع كان يدرسها تدريسا شيخ شيوخ الزيتونة يومئذ أستاذنا شيخ الاسلام محمد بن يوسف ، فضلا عن أعلام الزيتونة من تلاميذه مثل أستاذنا المحقق الشيخ محمد الصادق ابن القاضي . كان ذلك والشيخ الشربيني حي ، وقد علت سمعة تلك الحاشية ، واهتم الناس بها ، وأصبحت مناط البحث والتحليل ، حتى ان اتقان تدريس « المحلّي » كان يقاس في الزيتونة بإتقان تحليل الشربيني ، وتأصل ذلك في مقاييس دروس المناظرات التي يتقدم بها خريجو الزيتونة لنيل منصب التدريس من الطبقة الثانية . وكذلك كان مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت معتنى بتحاريره وأسانيده متلقاة من أكفائه سنا ومقاما ، فقد اجتمع به الشيخ محمد ابن يوسف في رحلته إلى مصر والشام سنة 1327 وروى عنه وحدث بسنده . وقد حدثني به – رضي الله عنه – في إجازته إياي المكتوبة بخطه سنة 1342 عن الشيخ عبد الرحمان الشربيني ، عن الشيخ ابراهيم السقا ، عن الشيخ الأمير الصغير ، عن الشيخ الأمير الكبير ....

وأخذت سهولة المواصلات وتيسير وسائل الحج تنمو بعد الحرب العالمية الأولى ، فنمت معها الاتصالات الأزهرية الزيتونية ، وكثر سفر

شيوخ الـزيتونـة للحـج والعمـره ، وكثـرت بـذلك زياراتهم للأزهـر والتقاؤهم بعلمائه .

وحدثت بعد الحرب العالمية الثانية صور من التلاقي لم تكن تعرف من قبل ، اذ نشأ التواصل الرسمي بين الجامعتين الأزهرية والزيتونية فيما ربطت المواصلات بين الشيخين على عهد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والشيخ مصطفى عبد الرازق وما اتسق من صور التعـاون الرسمي بين الجامعتين ، حتى انه لما توفي شيخ الأزهر سنة 1367 أعلن شيخ جامع الزيتونة نعيه في الصحف ببلاغ رسمي ، وعطلت الدروس في جميع المعاهد الزيتونية بالقطرين التونسي والجزائري ، وكذلك اتبع الامر في المناسبات المشابهـة .

وانـه ليحق لهذه الحقبة من التاريخ التي تظللنا آن تفخر بأنها التي بلغت فيها الصلات بين الأزهر والزيتونة أوجها . فقد احتضن الأزهر إماما من الأئمـة الأعلام كان أحـد شيـوخ الزيتونة العظام وهو الشيخ محمد الخضر حسين ، اذ استقر بمصر وأحـرز عـلى شهادة العالميـة وسمى استاذا في قسم التخصص ، وعين في هيئة كبار العلماء ثم سمي شيخا للأزهـر سنـة 1374 ، فـكان خيـر تاج توجت به الأخوّة بين المعهـدين في مبلغها الاقصى وذروتها العليـا .

ولم تزل مظاهـر الاتصال تبـرز فيما بين المعهـدين متعاقبـة ، فقد سعـدت تونس بزيارة معالي الاستاذ الـكبيـر مدير الجامعـة الأزهريـة الشيخ أحمد حسن الباقوري ، والتف حوله علماء الزيتونة وعظمـوا مقدمـه وخطب في جامـع الزيتونة . وقـد انتدب غير مرة استاذا زائـرا للـكليـة الزيتونية أخونا المرحوم الشيخ منصور رجب الذي وافاه الأجل في مدينة

تونس في ذي الحجة سنة 1384 بعد أن ترك فيها جمهورا من التلاميذ والأحبة ، وقد صلى عليه شيوخ الزيتونة صفوفا بإمامة شيخهم والدنا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور قبل نقل جنازته إلى مصر .

ولم تزل الكلية الزيتونية تعتز بتوالي انتدابها لفضيلة الاستاذ الدكتور الشيخ عبد الحليم محمود الذى كانت زورته الاولى سنة 1382 ، واستقبل استقبالا رسميا تحت قبة جامع الزيتونة الأعظم ، ثم ترادف فضله على الكلية وأبنائها حتى أصبحت مشيخته للزيتونيين لا تضيق عن مشيخته للأزهريين .

فالله يحفظ هذا الامتزاج وينميه ، ويوثقه ويزكيه ، ويحرسه من العوائق ويحميه .

سكـــة الحـــديـــد الحجـــازيـــة

كان من أبرك الزيارة التي قام بها للحرمين الشريفين حضرة صاحب الفخامة شكري القوتلي رئيس الجمهورية السورية والاجتماع التاريخي الذي ضمه الى عاهل البلاد العربية الملك عبد العزيز آل سعود، أن قررت الحكومة السورية رصد مليون من الجنيهات لإصلاح سكة الحديد الواصلة بين المدينة المنورة ودمشق. وبسريان هذه البشرى تجددت مشاعر وعواطف في نفوس جميع المسلمين بين جاوة وغربي إفريقيا، هي بعث تلك الإحساسات التي كانت تهزهم سرورا وابتهاجا منذ إحدى وأربعين سنة لما تحرك القطار الأوّل على هذا الخط بين دمشق وعمان سنة 1323 هـ. ثم صدمت هذه العواطف البهيجة صدمة عنيفة بحوادث الحروب وثورة البلاد العربية بقيت بعدها مخدرة راسبة في قرارات النفس حتى حركها نبأ اليوم الذي هو بكر من ولائد الوحدة العربية.

فقد اكتسى هذا الخطّ الحديدي من نشأته صبغة دينية أجلته في مظهر سمو واعتبار لنظر عموم المسلمين منذ عزم على إنشائه خليفة الإسلام السلطان عبد الحميد الثاني بإشارة عضده المتين أحمد عزت باشا العابد، من عرب الشام، الذي كان رئيس المابين الهمايوني ومبتكر المشاريع العمرانية الاقتصادية

الهامة بالسلطنة العثمانية في عهد عبد الحميد، توفي بمصر سنة 1338 هـ، ولقي هذا العزم إقبالا وتأييدا في كافة الأوساط الإسلامية لأمرين هامين كان يرجوهما العالم الإسلامي من وراء إنجازه.

الأمر الأول — هو تقوية النفوذ العثماني في الحرمين الشريفين وإيجاد طريق يضمن سهولة نقل القوات العثمانية من أطراف السلطنة الى البلاد الحجازية لقمع حركات العدوان وقطع دابر الاضطرابات والفتن التي كان يشكوها العالم الإسلامي بلسان واحد من أمير مكة الشريف عون الرفيق، وهي الشكوى التي سجلها أمير الشعراء أحمد شوقي في قصيدته:

ضج الحجيج وضج البيت والحرم ... واستصرخت ربها في مكة الأمم

التي يوجه فيها نداء استنجاد وإغراء للخليفة في هذه الأبيات:

رب الجزيرة أدركها، فقد عبثت ... بها الذئاب، وظل الراعي الغنمُ

★ ★ ★

لك الربوع التي ربع الحجيج بها ... أللشريف عليها أم لك العلم

★ ★ ★

فجرد السيف في وقت يفيد به ... فإنّ للسيف يوما، ثم ينصرم

الأمر الثاني — تقريب طريق الحج وتوفير راحة الحجيج، فقد كانت أركاب الحج تلاقي الأمرّين دون الوصول الى المسجدين المعظمين، سواء في الأسفار البحرية وما يلاقي الركب من العناء ثم ما يتعرض له من الأهوال بين جدة ومكة ثم بين مكة والمدينة، أو في الأسفار البرية من طريق بادية الشام حيث يقطع الركب زمنا طويلا يتعرض فيه الى أهوال أخطر مما في الطريق البحري حتى كانت هذه العوائق والصعوبات كثيرا ما تصدّ أركاب الحج عن غايتهم خائبين.

فأملوا من هذا الخط أن يكون سببا في تسهيل رحلة الحج وتأمينها وتقريبها ، وتحدثوا بأنه إذا أنجز استطاع الحاج أن يصلي الجمعة في المسجد الاقصى بالقدس الشريف ، ثم يصلي الجمعة الموالية في مسجد النبيء صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة ، ثم التي تليها بمكة في المسجد الحرام .

فأقبلوا بهذه العاطفة الدينية الشريفة على الاكتتاب الذي أعلنت حكومة الخلافة فتحه ، وانصبت التبرعات على الأستانة من مصر والهند وإيران وشمالي إفريقيا ومسلمي البلقان والقوقاز والتركستان والصين والبلاد العثمانية الشاملة للممالك العربية من اليمن والحجاز والعراق والشام ، و كان التبرع الشخصي للسلطان عبد الحميد وحده أربعين الف ليرة تركية . وكان الاكتتاب كافيا لتسديد النفقات التي اقتضاها تاسيس هذا الخط من إقامة الحنايا والقناطر والأنفاق في أرض قفراء أعز موجود فيها الماء ، حتى بلغت النفقات الى ثلاثين مليون جنيه انكليزي امتد بها الخط على مسافة ألف وثلاثمائة ميل ما بين دمشق والمدينة .

وكان أول مظهر من مظاهر النجاح لهذا العمل الجليل وصول القطار من دمشق الى عمان شرقي الأردن ، فقد كان دخول أوّل قطار الى محطة عمان في يوم عيد الجلوس السلطاني سنة 1323 هـ .

واهتز العالم الإسلامي طربا لهذا الحدث العظيم ، وفاضت على دار الخلافة آيات الثناء والهناء من كل صوب ، وانطلق شاعر النيل الاجتماعي حافظ ابراهيم يوجه الى الخليفة والعالم الإسلامي والأمة العثمانية الدستورية تحيته الفياضة في القصيدة النونية الخالدة .

أثنى الحجيج عليك والحرمان ... وأجلّ عيدَ جلوسك الثقلان
أرضيت ربّك إذ جعلت طريقه ... أمنا ، وفزت بنعمة الرضوان
وجمعت بالدّستور حولك أمّة ... شتّى المذاهب جمّة الأضغان

وكان وصول القطار الى المدينة المنورة سنة 1325 ه أعظم وأبهج ، وكان في الحسبان أن ينتهي بقرب الى مكة المكرمة قبل عام 1328 ه .

وأقبل الحجاج من أطراف الدنيا على السفر بهذا الخط ، فكانوا يفدون الى دمشق بالخطوط الحديدية المتلاقية عليها من مصر الى أوروبا ، او بالبواخر المترددة على حيفاء وبيروت ، او بالوسائل البرية الخاصة من أطراف البادية العراقيّة والشامية ، فلا تزال سكة الحديد تنقلهم آركابا يومية تتغنى بنعمة الحج ونعمة الأمن ونعمة الراحة ، وتشيد بفضل أمير المؤمنين . وكانت مدة السفر بين دمشق والمدينة المنورة خمسة أيام يدفع الحاج في مقابل سفره فيها نحوا من ليرتين عثمانيتين . ولم يزل في جميع بلاد الإسلام اليوم من إذا ذكر هذا العهد عنده بكى حنينا لتلك الساعات الطيبة التي فاز فيها بالحسنتين ، منهم رجال نعرفهم ببلادنا بارك الله فيهم .

وبقي الناس يلهجون بهذه الحسنة في مفاخر السلطان عبد الحميد حتى لم تستطع الثورة الفكرية التي كونها ضد الاتحاديون في بلاد الإسلام أن تمحو هذا السطر النير من صحيفة مجده كما قال حافظ في خلع عبد الحميد

فرح المسلمون قبل النصارى ... فيك قبل الدروز قبل اليهود

★ ★ ★

حاولوا طمس ما صنعت ودوا ... لو يطيقون طمس خط الحديد

ذاك عبد الحميد ذخرك عند الـ ... ـله باق ان ضاع عند العبيد

وتبعت وصول سكة الحديد الى المدينة حركة علمية أدبية ، فكم قصائد قيلت في وصفها ومدح منشئها ، وكم مساجلات رصعت مجالس الأدب في المدينة المنورة حول هذه المأثرة الخالدة ، وكم محاورات

علمية أثرية جرت بين العلماء حول ما في السنة من المبشرات بهذا الفتح العظيم الذي تنور بالانتساب الى المدينة المنورة .

حتى كان من آثار هذه المحاورات ما صدر عن قلم أستاذنا العلامة الشريف حافظ المغرب وسند الإسلام سيدي محمد عبد الحي الكتاني من الصنع العجيب والابتكار البديع في رسالته التي سماها : « اليواقيت الثمينة في الأحاديث القاضية بظهور سكة الحديد ووصولها إلى المدينة » . وقد بناها — حفظه الله — على سبعة أحداديث تشير الى ظهور سكة الحديد بما تدور حوله معانيها من تقارب الأزمان وتقارب الأسواق وترك القلاقل ورخص الخيل وتواصل الاطباق وعمران الخراب وزوال الجبال ، وعلى ثلاثة أحاديث الى ما يقتضي أن سكة الحديد تصل المدينة بما تشتمل عليه من التبشير بعود أرض العرب مروجا وأنهارا وبلوغ مساكن المدينة الى يهاب وخروج الناس من المدينة الى الشام يبتغون الصحة . وهو تصنيف جليل يزيد طالعه انشراحا لدلائل النبوة ومعجزاتها الباقية ، طبع بالجزائر سنة 1329 هـ .

وكان هذا الإقبال العظيم على سكة الحديد الحجازية يمتد بالآمال الى أرجاء واسعة من البرامج العمرانية والاقتصادية والاجتماعية الناشئة عن تواصل أطراف العالم العربي وارتباط البلاد بالخطوط الأوروبية الرئيسية ، فكان من المقدر الذي في حكم الواقع ان يكتمل امتداد هذا الخط الحديدي الى مكة ، ثم الى جدة ، ومنها الى الحديدة وصنعاء . ولكن شبح الحرب العالمية المرعب سنة 1332 هـ قد قطع لذة هذه الأحلام ، فعلى بوادر الاضطراب والاختلال الأولى بدأ الخراب ينتاب سكة الحديد بتجري قبائل البادية العربية أمام ضعف الحراسة ، ثم كانت سنة 1335 هـ تحمل للسكة الضربة القاضية في ثنايا الحوادث المؤلمة التي جرت بين الترك

والعرب ، فاندفعت طلائع الجيوش الهاشمية نحو السكة تخربها تخريبا بالمفرقعات لتقطع على الجيش التركي المرابط في المدينة المنورة طريق الأزواد والأمداد ، وبذلك انقطعت السكة من نقط عديدة ، فتعطل سير القطار ، وانقطع الاتصال بين المدينة ودمشق ، وكانت شدة الحصار الخانق الذي نزل على المدينة المنورة ، فلم يستطع ان يصبر على لأوائه الا القليلون .

ونزلت نقطة من سواد الحزن الذي لا يمحى في كل قلب ينبض بالشعور بروح الإسلام ، وأطبق سواد القلوب على سواد الأحزان حتى وضعت الحرب أوزارها الكبرى ، وضمت السلطنة العربية الهاشمية بين الشام والحجاز ، فبدا الملك حسين وأبناؤه يعملون جهدهم لإعادة هذا الخط وبعث الأمل الكمين في نفوس المسلمين في تجديده ، وكادت أعمال الترميم أن تنتهي وأن يعود القطار الى سيره سنة 1343 هـ لولا قيام الثورة السعودية الذي أوقف كل عمل ودخلت به قضية سكة الحديد الحجازية في مشكل قانوني جديد .

فبعد أن كان هذا الخط يمتد في وسط مملكة واحدة هي السلطنة العثمانية ثم السلطنة الهاشمية ، أصبح بحكم معاهدة « سيفر » وما التحق بها من الأحداث من تملك السعوديين للحجاز وسقوط السلطنة الفيصلية عن سوريا وتاسيس إمارة شرقي الأردن وسن النظام الخاص بفلسطين ، أصبح هذا الخط خطا أمميا مشتركا بين أربع ممالك هي سوريا وفلسطين وشرقي الأردن والحجاز . وإزاء هذا اضطربت المواقف السياسية نحو الخط الحديدي .

وكانت الفكرة السائدة في البلاد الإسلامية بأسرها أن هذا الخط نظرا لصبغته الدينية التي كونته عليها دولة الخلافة ، ونظرا لتجمع رأس

مال تكوينه من اكتتاب بلاد الإسلام قاطبة ، فإنه لا يجوز ان يعتبر من أملاك الدولة بل لا يعتبر الا اعتبار الأوقاف الإسلامية الموقوفة على إقامة شعائر الدين ، فليس لدولة من الدول عليه حق الملك ، كما ليس لها ذلك على المساجد والأوقاف .

ولقوة هذه النظرية تلقتها الأوساط الحقوقية العالمية بالإذعان ، واعترفت بصوابها الحكومتان الفرنسية والإنقليزية في مؤتمر « لوزان » .

فبعد أن تورطت جمعية الأمم في تسجيل هذا الخط ملكا للدول الأربع المار في أرضها وقسمته بالكيل بين تلك الدول ، أعان مؤتمر « لوزان » نقض هذا العمل ، وقرر أن الخط من أملاك الجامعة الإسلامية العامة ، ودعا الى تكوين لجنة إسلامية مشتركة تستقر في المدينة المنورة ، وتتولى تنسيق العمل بين الحكومات في كيفية تنظيم سفر الحجيج بهذا الخط على أوفق وجه . ولكن الفكرة لم يتبعها تنفيذ عملي ، ووقع الشروع في إصلاح القطع السورية والفلسطينية والشرقية الأردنية بواسطة شركات النقل المحلية ، واستعملت لمصالح تلك الشركات بين دمشق وعمان وبقي القسم الحجازي منها معطلا الى اليوم .

وطالما تألم زائرو المدينة المنورة لمرآى المحطة قائمة عند باب العنبرية تبكي من بناها ، وقضبان السكة لا تعرب عن حياتها بأكثر من تعثر السائرين فيها ، والعربات واقفة يتجاذبها الوجود والعدم .

وكانت هذه الآلام تدفع بالحكومة السعودية الى فتح المذاكرات مع الدول لإعادة هذا الخط على قاعدة الوقف الديني التي تقررت في «لوزان» ، وحاولت فصل المسألة على هذه القاعدة في مؤتمرين عقدا لهذا الغرض في حيفاء سنة 1346 هـ و سنة 1354 هـ ، فأسفرا عن الإخفاق حتى وجدت

المسألة حلها البسيط على بساط الوحدة العربية في المذاكرة الشخصية بين الملك عبد العزيز ورئيس الجمهورية السورية ، وانطلقت حكومة سوريا ترصد الاعتمادات لترميم القطعة الحجازية من الخط والحكومة السعودية تتذاكر مع الولايات المتحدة الأمريكية في شراء العربات ، واطمأن المسلمون الى أمل واضح في هذه المذاكرة الأخوية ، وتباشروا باقتراب اليوم الذي يهلل فيه العالم الإسلامي لعود سفر الحجيج بالقطار بعد طول الانتظار وتعاقب الأدوار .

شيخ الاسلام ابن مرزوق

تحققت وحدة المغرب العربي في عامة أقطاره بما أضاف الإسلام الى العامل الإقليمي من عوامل قومية وثقافية لا تخفى ، أصبح بها المغرب العربي عنصرا واحدا لا عناصر موحدة . ومن روح تلك الوحدة نشأت الدول القائمة على جميع حدود الوطن المغربي من أطرافه : أعني دولة العبيديين ثم دولة المرابطين ثم دولة الموحدين . وكانت تلك الدول على اختلاف اتجاهاتها وتباين مبادئها مستندة الى عماد طبيعي من روح القومية الشاملة ، وممتدة الى حدود طبيعية من أركان هيكل الكيان القومي الجامع .

فلما تصدعت الوحدة السياسية لدولة الموحدين منذ فجر القرن السابع ، وتقسمت أوزاعَها الدول الناشئة على أطلالها من حفصية وزيانية ومرينية ونصرية ، أحس المجتمع العربي في المغرب الكبير بضغط خانق وألم بالغ من جراء تلك الحواجز التي قطعت أوصاله ، وتلك القوالب الضيقة المنحرفة التي أريد كيس أعضائه فيها على وضع لا يتفق وصبغة الوحدة القومية التي اصطبغ بها .

فبقيت تلك الأعضاء دهرا في مقامعها دامية القرح مكبوتة الأنين مهيضة الجناح ما دام ساعد الدول الضاغطة عليها شديدا قويا ، حتى اذا مالت

تلك الدول الى الضعف الذي نزل بها جميعا لما تضعضعت الدولة الحفصية بهجمة أبـي الحسن المريني ، وتضعضعت الدولة المرينية نفسها بتلك الهجمة ايضا وبأسباب أخرى أهمها نكبة (طريف) ، اضطربت الدولة الزيانية بتلمسان بين مد وجزر وظهور واختفاء ، وأحدق الخطر الإسباني بالدولة النصرية منذ اقتطعت عن حاميتيها الحفصية والمرينية بانكسار الأسطولين معا في وقعة « ذرية » .

فكانت هذه السلسلة من الكوارث الأليمة محققة نتيجة اجتماعية ، وهي ان تلك الدول لما تضعضعت ووهنت أدى وهنها – أيا كانت أسبابه – الى انطلاق الأعضاء المغلولة ، وانبعاث الجوارح المفككة ، تتقارب وتتواصل وتتلاءم ، حتى تكاملت وتوردت على الحواجز ، فقامت كعهدها القديم ، جسدا واحدا حيا ، وإن تكن الأوصاب والقروح قد خلفت فيه دملا وأوراما .

وكان استفحال الخطر بالأندلس قد أعان على الإسراع بالخروج بذلك المجتمع من موقف الدهشة والحيرة ، وأخذ يوجهه نحو غاية استقام سيره عليها ، واستقامت معه في ذلك ، فاتخذت وجهة الدول القائمة عليه ، الا وهي إنقاذ الأندلس . فأصبح الدافع المشترك لجميع أقطار المغرب العربي شعوبا وحكومات هو التواصل مع الأندلس والتواصل ما بين تلك الأقطار بعضها وبعض في سبيل الأندلس .

وتكونت بذلك الدافع المشترك أسباب جديدة من المواصلات اختصت طبعا بالعنصر الثقافي لذلك المجتمع المتحد ، وذلك بالاضطرار الى تبادل سفارات لا يضطلع بأعبائها الا الأعلام من رجال العلم والأدب ، وبالاحتياج

الى ترسيخ حركات الفتوح بعصابات من العلماء ، يدخل بها كل فاتح من الملوك الى القطر الذي استولى عليه ليظاهر نصره المادي بنصر أدبي ، ثم بما أثاره تنافس الملوك وتطاحن الدول من نَبَوَات واتهامات مست ذوي القيم الفكرية ، فدفعت بهم الى الالتجاء الى ظل ملوك آخرين . فتكونت من عديد هذه الأسباب صلات وروابط وتفاعل ومقابسات بين أعلام الطرائق العلمية وأئمة المناهج الأدبية في مختلف الأقطار ، ما كانت لتتكون بينهم لو لم تتهيأ تلكم الأسباب .

وانه لمن المشهور الواضح ما تدين به نهضة العلم وزهرة الأدب في القرنين السابع والثامن ، لدخول ابن الأبّار الى تونس سفيرا ، وابن عصفور لاجئا ، ودخول حازم القرطاجني الى المغرب الأقصى ثم الى تونس لاجئا ، واستقرار عبد المهيمن بتونس أيضا لاجئا ، واستقرار أعلام من أهل المدية مثل الدميمي والمطرف بن عميرة وأخيه محمد بن عميرة سفراء ثم لاجئين — وقد كُشفت أخيرا مشاهد قبور البعض منهم برمال المرسى — ، ثم دخول الآبلي في معية أبي الحسن المريني عند استيلائه على تونس ، ودخول المقري في معية أبي عنان المريني الى فاس عند عودته من فتح تلمسان ، ثم رحلة المقري الى الأندلس لاجئا ، ورحلات ابن الخطيب بين فاس وغرناطة ورحلات ابن خلدون بين تونس وبجاية وتلمسان وفاس وغرناطة ، سفيرين مدة ولاجئين أخرى ، وما نشأ عن تلك التنقلات من تلاقح في الافكار والمناهج ، أصبحت بسببه وحدة البيئة الثقافية أقوى لحمة لوحدة المجتمع المغربي . وكانت عاصمة تونس ، لكونها أقرب الى السلامة من الأدواء والعلل التي نزلت بأخواتها ، فائزة بالحظ الوافر من تقدم العلوم وازدهار الآداب بسبب تلك الاتصالات .

في جو هذه الوحدة الفكرية نشأت بتلمسان أسرة كريمة من أسر

العلم ، أصبح الأساس المتين لسننها التقليدية الاندفاع في رياح ذلك العامل القوي ، عامل التواصل والتوحد ، وهى أسرة ابن مرزوق .

كانت هذه الأسرة في أول أمرها ، كما كانت أسرة المقري ، من الأسر التي وفد أصولها على تلمسان في رفقة الشيخ ابي مدين الأندلسي وخدمته ، وهي أسرة بربرية من قبيلة « عقيسة » ، تعاقب أفرادها على منهج الصلاح والتصوف حول مقام أبي مدين بالعـبَّاد ، ثم ولي أفراد منهم إمامة الجامع هنالك . لكن لم يعل نجم أفراد هذه الأسرة بالعلم الا أواسط القرن الثامن بظهور نابغ فيها رحل في مقتبل شبابه الى المشرق ، فاكتمل تخرجه في الحرمين الشريفين ومصر والشام ، ثم رجع الى المغرب ، فأتم تفوقه في تونس على أيدي ابن عبد السلام وابن عبد الرفيع ، وفي بجاية على يد ناصر الدين المشالي ، وبتلمسان على يد ابنه الإمام . ونزل حصار أبي الحسن المريني بتلمسان سنة 733 هـ فوجده نجما ساطعا في أفقها الزاهر ، فاتخذه عمدة لدولته . وبرزت موهبته في الخطابة ، واتسعت رحلته ، فخطب في تلمسان وغرناطة وتونس ومصر والشام والحرمين الشريفين حتى قال عن نفسه : انه خطب على 48 منبرا من بلاد الإسلام شرقا وغربا ؛ ذلك هو العلامة الرئيس ابو عبد الله محمد بن احمد بن مرزوق الملقب بالخطيب . وليس هو المقصود أصالة من حديثنا هذا ، ولكنه أصل الشجرة التي تفرع عنها ذلك الغصن الوارف الظليل الزاهر الذي عنونّا باسمه حديثنا ، وهو حفيده وسميّه : محمد بن احمد بن محمد بن احمد ابن مرزوق الملقب شيخ الإسلام ، والمشهور ابن مرزوق الحفيد .

نشأ هذا الحفيد في ظل جده وتحت عظيم اسمه وذائع سمعته ، ولكنه لم يعرفه عيانا اذ كانت ولادة ابن مرزوق الحفيد سنة 766 هـ بتلمسان ، وكان جده قد خرج من تلمسان قبل ميلاده بعامين ، فأقام بتونس ست

سنين ، ثم رحل منها الى مصر ، فأقام بها عشر سنين ، وتوفي بالقاهرة سنة 781 هـ .

نشأ شيخ الإسلام الحفيد لا يعرف من جده الا اسما سيارا ، ومقاما علميا واضحا ، ونسبة مشاعة بين الأقطار . وكان جو البيت الذى أظل نشأة الحفيد بتلمسان مليئا بعبر المحن والأنكال التي نزلت بالجد العظيم من اشتراكه في الدول وتعاطيه السياسة ، وعبر النجاة والسلامة والكرامة التي حفت به لما خلص من محيط السلاطين الى محيط العلم والدين . فمن هنالك علق الحفيد بالجهة الكريمة السليمة من جهتي حياة جدّه وهي جهة التنوع العلمي ، وعاش بقلبه ولبه من بعيد مع جده في مجده الخالد ومن مهجره المحبب بتونس ثم بمصر .

وكانت أخبار ذيوع العلم وتقدير منازل أهله تملأ سمعه وتفعم قلبه ، وكانت الأخوة المعقودة عراها بين جده وبين علمي تونس الشامخين ابن عرفة وابن خلدون تزيده إعجابا بتونس وهياما بجامعتها الزيتونية ورجالها الأعلام ، وتعلقا بالسير على منهجهم في الثقافة الواسعة وحسن الابتكار وبعد النظر في الفقه تأصيلا وتطبيقا .

فلم يكد يشدو بطلب العلم في تلمسان حتى وجد نفسه مأخوذا بطريقة المشاركة بين الفنون وتحقيق بعضها ببعض — وهي الطريقة التونسية المشرقية — ، والنزوع في الفقه الى منهج النظر في الفروع بقواعد الأصول ، فنبغ في ذلك على يدي أستاذه بتلمسان الإمام العظيم ابي عبد الله الشريف التلمساني صاحب كتاب « مفتاح الوصول الى بناء الفروع على الأصول » . ثم رحل ابن مرزوق الى تونس قاصدا الاتصال بزعيم تلك الطريقة وهو الإمام ابن عرفة والتخرج عليه ، فقر عينا بالإواء الى ابن عرفة والاتصال به ،

وكانت له في مجلسه نوادر ولطائف مشهورة . وقد أخذ طريقته في التفقه ، وتمسك بها ، وجلى فيها . وكان كلما ذكره في كتاب من كتبه قال عنه : (شيخنا تحفة الزمان ابن عرفة) وأفاض في الإعجاب به والثناء عليه . ولازم ابن عرفة بتونس ، ثم لازمه في رحلته الى المشرق ، وحج معه سنة 790 هـ ، ورجع الى تونس فدرس فيها . ومن الذين تخرجوا عليه بتونس قاضي الجماعة الشيخ عمر القلشاني والعلامة الصوفي الشيخ عبد الرحمان الثعالبي صاحب المقام المشهور بعاصمة الجزائر .

واشتهر محمد ابن مرزوق وعلا ذكره في تونس ، فقصد بالطلب والمراسلة والأسئلة ، فكتب إليه عالم قفصة الشيخ ابو يحيى ابن عقيبة أسئلة أجابه عنها بكتاب سماه « اغتنام الفرصة في محادثة عالم قفصة » ، وكتب اليه الشيخ ابن سراج الغرناطي اسئلة كذلك الف له في الجواب عنها كتابا سماه « المعراج الى استمطار فوائد ابن سراج » .

ولما رجع من تونس الى تلمسان استقر فيها فشدت اليه رحال الطالبين من متباعد أصقاع البلاد المغربية ، فانثالت هنالك في تلمسان جواهر تدريسه وتأليفه ، فأقرأ التفسير والحديث وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه على المذاهب الأربعة كل مذهب بالمعتمد من كتبه ، وتبعد في دراسة فقه الحديث والمذهب المالكي ، وأقرأ النحو والبلاغة وأصول العربية والقراءات والتصوف ، حتى أصبح عدد المتخرجين عنه لا يكاد يدخل تحت حصر ، وأصبح التسليم بفضله وامتيازه أمرا مجمعا عليه . فصار إمام علماء الإسلام وشيخهم غير منازع ، وتأكدت سمعته الذائعة بالكتب القيمة التي صدرت عنه فطارت في المشارق والمغارب ، والرسائل المحررة والفتاوى المدققة التي حفلت بها كتب الفتاوى والنوازل وتضمن كثيرا منها كتاب « المعيار » للونشريسي .

وتعتبر أهم كتبه شروحه الثلاثة على قصيدة البردة النبوية للشيخ شرف الدين البوصيري ، وقد اظهر في الكثير من هذه الشروح براعة وحسن تفنن في شرح كل بيت بمسائل من علوم عدة يثير بعضها بعضا على الطريقة التي أصبحت متبعة فيما بعد في دروس الأحكام بالبلاد التونسية ، لكن مع ترتيب العلوم على صورة ملتزمة تعنون مسائل كلّ علم بانفرادها ، وهي موجودة بخزانة جامع الزيتونة الأعظم .

ثم شرحه على الجامع الصحيح للامام البخاري وقد سماه « المتجر الربيح والسعي الرجيح والرحب الفسيح بشرح الجامع الصحيح » ، وهو شرح متقن مليء بتخريجات الفقه على المنازع الأصولية العالية واستخدام عامة مسائل العلوم ، ولكنه لم يكمل تأليفه ، ولا يعرف منه اليوم الا جزء في خزانة جامع الحنفية في عاصمة الجزائر .

وأخيرا شرحه على مختصر الشيخ خليل في الفقه المالكي ، وقد سماه « المنزع النبيل في شرح مختصر خليل » ، وأراد منه ان يعمد الى ذلك الكتاب الجليل بجمعه البديع في حسن اختصاره ، فيسلط على مسائله أنوارا من طريقة شيخه ابن عرفة المبنية على البحث والنظر والمقارنة والترجيح ، يخرج بها الفقه عن نطاق الالتزام ، ويكشف اللثام عن الترجيحات والاختيارات التي انفصل عنها صاحب المختصر ببيان ما فيها من الأنظار الأصولية والتحقيقات الفقهية ، فجمع الأصول التي اعتمد عليها خليل ، وفحص ما فيها من الأقوال ، ووضعها على بساط التعليل والتأصيل ، ثم عرضها في معرض التعليق على عبارة خليل والتحقيق لها ، فأعاد بذلك ما كان للطريقة التونسية في خدمة مختصر ابن الحاجب من قبل من تحلل من قيود الالتزام كما أشار الى ذلك ابن خلدون ، وهي الطريقة التي سار عليها ابن عبد السلام ، ثم اشتهر بها تلميذه ابن عرفة .

ولذلك شاع وصف ابن مرزوق الحفيد بالاجتهاد ، لانه جرى في مجاري الاختيار وتدقيق الأنظار مع أئمة الفقهاء المتقدمين ، بله المتاخرين .

ولكن هذا الشرح لم يناول جميع المختصر الخليلي ، وإنما حرر منه جزءا في شرح أول الكتاب ثم جزئين من كتاب الأقضية والشهادات الى آخر المختصر ، وهو موجود ضمن مجاميع المخطوطات ببعض الخزائن العامة والخاصة .

ويظهر ان هذه الكتب وغيرها من جل كتب ابن مرزوق قد حررت بتلمسان ، لان قراره إلى وفاته انما كان فيها ، وان ما ورد في «نفح الطيب» من انه توفي بالقاهرة وصلي عليه في الجامع الأزهر وهَم نشأ من كون صاحب النفح نقل كلام العلامة التونسي القلصادي ، الذي هو من تلاميذ ابن مرزوق ، فأتى به من ذاكرته كما هو شأنه ، فاشتبه عليه ، والتحقيق الذي نقله عن القلصادي ابن ابي مريم والشيخ أحمد بابا وغيرهما محررا ، ان وفاته كانت يوم الخميس 14 من شعبان سنة 844 ه وصلي عليه يوم الجمعة بالجامع الأعظم بتلمسان .

مـوت سيد قطـب أفرحنـا واحزننـا *

لا شك أن تنفيـذ الحكم بالإعدام على سيد قطب يعتبره الموقنـون بحقيقـة جهاده الإسـلامي تتويجا لحياته المـاجدة ، لأن الشهادة في سبيل الله هي أقصى ما يتطلع إليه اصحاب النفوس الإسلامية المؤمنة المطمئنة ، ولذلك فإن موت سيد قطب أفرحنا وأحزننـا : أفرحنا بما رزقه الله من مقام الشهادة ، ونرجو الله ان يجزيه أجر العاملين المستشهدين في سبيله . وأحزننـا للفـراغ العظيم الذي يتركه في محيـط الفـكر الإسـلامي أخونا المرحوم سيد قطب . فقد كان رجلا سامي القيمة متعدد نواحي العظمة ، فهو زيادة على كونه مجاهدا كاملا في قضية الإسلام ، كان الى جانب ذلك شاعرا وكاتبا خياليا وقصصيا وناقـدا أدبيـا وحـكيما إسلاميا وباحثا في الثقافة والاجتماع ودارسا قـرآنيـا .

فهذه هي النواحي السبع التي تتمثل فيها القيمة العظيمة من الناحيـة الفـكرية زيادة على الناحية العلمية لفقيدنا سيد قطب .

(*) كلمة أدلى بها الاستاذ الى أحـد محرري « تونس افريقيا للأنبـاء » حـول استشهاد المغفور له سيد قطب .

ففي الشعر كان شاعرا فذا من المجيدين الملهمين ، وله دواوين شعر كثيرة منها ديوانه الذي سماه « الشاطىء المجهول » ، والديوان الآخر الذي سماه « حلم الفجر » . وكان له منهج التزامي في شعره وطريقة مبنية على الشعور بما للشاعر من رسالة في الحياة العامة ، وله في ذلك كتاب سماه « مهمة الشاعر في الحيـاة » .

وفي كتابته النثرية له مقالات وتاملات من نوع النثر الفني ، وفي قصصه القصص الكبيرة المشهورة مثل « المدينة المسحورة » ، وفي الدراسة الأدبية له كتاب منهجي هو مرجع من مراجع العربيـة في النقد الادبي سماه « النقد : أحواله ومناهجـه » .

وفي الثقافة والاجتماع له المقالات الكثيرة في التوجيه إلى المنهج الصحيح الذي ينبغي ان تسير عليه الحياة الثقافية والحياة الاجتماعية في بلاد الإسلام ، وأهم ذلك كتابه الذي انتقد فيه كتاب « مستقبل الثقافه في مصر » للدكتور طه حسين . أما حكمته الإسلامية فقد برزت واضحة في الكتب التي عالج فيها المشاكل الكبرى لحياة العصر الحاضر بنور الإسلام ، وقارن بين ،وقف الإسلام ومواقف المذاهب الأخرى من حيث الفائدة للمجتمع الإنساني ، وهذا يظهر في كتبه « العدالة الإجتماعية في الإسلام » و « الإسـلام والرأسمالية » و « السلام العالمي والإسلام » .

وفي الدراسات القرانيـة ظهر سيد قطب جامعا بين موهبتيه الأدبية والحكمية ، ويتجلى السمو العجيب الذي سما به سيد قطب في الدراسات القرانية في كتابه الذي استخلص فيه التوجيهـات الإنسانية العليا التي في القرآن وسماه « في ظلال القرآن » . وهو كتاب يقع في ثلاثين جزءا . وكذلك من كتبه الاخرى « التصور الفني في القرآن » و « مشاهد القيامة في القرآن » .

ويعتبر سيد قطب بمنهجه الفلسفي الموقف الحقيقي بين منهج التدين ومنهج حركة الفكر لأنه يقاوم العيوب التي أحدثها الناس في كل من المنهجين ، فهو يقاوم الجمود في الدين ، ويقاوم الاستهتار والوقاحة والشطط في حرية الفكر ، فينتهي بذلك الى أن غاية الفكر الحرّ هي تأييد الدين وأن غاية الدين الحق هي حماية الفكر الحر .

لقد حكم على سيد قطب في سنة 1954 م. في قضية الإخوان المسلمين ، واتهم بالتآمر على عبد الناصر ، وحكم عليه بالأشغال الشاقة على ما هو عليه من هزال وضعف . وقد انهكته الأشغال الشاقة وآلام السجن ، وحطمت قواه البدنية ، ثم سمح له بالخروج من السجن دون ان يمكنه من حريته التامة . وأعيد الى حياة السجن ثانية في القضية التي انتهت بالحكم عليه بالإعدام ، وإني أعتد بالفقيد سيد قطب صديقا تربطني به صلات شخصية زيادة على الاعتداد به مفكرا من مفكري الإسلام وداعيا جليلا من دعاته ومجاهدا من المجاهدين الصادقين في خدمة الإسلام .

وقد قال سيد قطب في أحد كتبه : « اذا كان رجال الدين في أوروبا قد وقفوا في وجه حرية البحث العلمي فنشأت عداوة جارفة بين رجال الفكر ورجال الدين ، فلا يجوز أن ننقل الموضوع برمته الى الشرق والى الإسلام فيكون مصير حرية الفكر الوحيدة عندنا هو التهجم والتقحم بلا سند الا هذا السند الذي يتجاوز دائرته . فهذا نفسه هو التقليد المعيب الذي يدل على ان حرية الفكر هذه زي من أزياء الموضة نقلده تقليد القرود .

ان حرية الفكر لا تعني حتما مجافاة الدين كما يفهم بعض المقلدين من التحرر حين يرون الجفوة بين الدين والفن والعلم في أوروبا لظروف تاريخية خاصة بالقوم هناك ، فينقلونه نقلا الى العالم الاسلامي الذي لم تقع فيه الجفوة بين العلم والدين والفن في يوم من ايام التاريخ » .

الفهرس

الصفحة

انتهى طبع هذا الكتاب
بمطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم
20 نهج المنجي سليم ـ تونس
تحت عدد 176 / 81 ـ الايداع القانوني 4 / 82

عدد الناشر : 702 ـ 7 ـ 82